

المملكة العربية السعودية

جامعة أم القرى

كلية اللغة العربية

قسم الدراسات العليا العربية

فرع اللغة



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٣٤٥٥

البحثُ الدَّلَالِيُّ عند ابن تيمية

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة

إعداد

خالد بن أحمد بن محمد قَحْنُون الغامدي

(٤١٦٩٧٣٢٩)

إشراف

الأستاذ الدكتور : عبدالفتاح البركاوي

١٤٢٠هـ - ١٤٢١هـ

ملخص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه أجمعين وبعد ..

فقد كان هذا البحث مختصاً بالجهود الدلالية في تراث ابن تيمية رحمه الله ؛ أي القضايا الخاصة بالمعاني المعجمية والسياقية ودور ابن تيمية في الكشف عنها ، وتأسيس نظريات جديدة فيها . وقد قسمت هذا البحث ستة فصول مع ملحقين وخاتمة ، تناولت في ذلك ما يلي :

- ١- تناولت التعريف بالترادف لغةً واصطلاحاً ، بينت فيه اختلاف اللغويين في فكرة الترادف ، وفصلت فيه موقف ابن تيمية من الترادف والتكافؤ .
 - ٢- تحدثت عن مفهوم الاشتراك والتواطؤ لغة واصطلاحاً في التراث اليوناني والعربي ، ثم فصلت الحديث عن موقف ابن تيمية من الاشتراك والتواطؤ .
 - ٣- مهدت للحديث عن تطور المعنى عند القدماء والمحدثين باختصار ، ثم تناولت بالشرح والنقد موقف ابن تيمية من تطور المعنى .
 - ٤- أفضت في الحديث عن نظرية (الحقيقة والمجاز) في تراثنا العربي وما سبقها من إرهاص ظاهرة (الاتساع) ، ثم فصلت الحديث عن موقف ابن تيمية من تلك النظرية ، وبينت الأطوار التي تدرج فيه موقفه ، ثم ختمت بالحديث عن نقد المعاصرين لموقف ابن تيمية من هذه النظرية .
 - ٥- تحدثت عن دلالة السياق في تراثنا ، وحاولت استنباط عناصر " السياقية العربية " فيه ، ثم فصلت الحديث عن موقف ابن تيمية من دلالة السياق ، وبينت العناصر السياقية بنوعيتها اللغوية وغير اللغوية التي استعان بها في فهم النصوص الشرعية وغير الشرعية .
 - ٦- مهدت بحديث نظري عن المصطلح وعلم المصطلح في علم اللغة الحديث ، ثم تحدثت عن موقف ابن تيمية من الخلط والغموض في المصطلحات على اختلاف مجالاتها العلمية .
 - ٧- أما ملحق البحث فهي ملحقان :
الأول : جعلته معجماً للمصطلحات التي تناولها ابن تيمية بالشرح والمقارنة .
والثاني : في ألفاظ قرآنية أدعي فيها الترادف ، مع تحقيق القول في ذلك ، ثم ختمت البحث بخاتمة بينت فيها نتائجه باختصار .
- وقد كان من أهم نتائج البحث الكشف - لأول مرة - عن سبق ابن تيمية في الفكر العربي بنظرية سياقية عامة تصلح للتطبيق على اللغة العربية وغيرها من اللغات . وقد استبدلها بنظرية " الحقيقة والمجاز " في مقام معرفة المقصود من النصوص .

عميد الكلية

المشرف

الطالب

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد ..

فلعل الدراسات الدلالية الآن (بداية العقد الثالث من القرن الخامس عشر للهجرة الموافق لمطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي) تعدّ أهم وأنشط فروع علم اللغة الحديث ، كما تعد أيضاً أكثر هذه الفروع صعوبة ؛ لأنها تعالج « قضايا المعنى » التي كثر وصفها بين علماء الدلالة بالغموض والتداخل ؛ غموض المعنى نفسه ، وتداخله عن طريق اشتراك كثير من العلوم في دراسته ؛ فللفلاسفة فيه نصيب منذ القدم وحتى هذا اليوم ، وللفقهاء والأصوليين في الاسلام أوفر نصيب ، وكذلك للغويين والبلاغيين والقانونيين وعلماء النفس والسيميولوجيين^(١) الذين يُعنون بدلالة الإشارات وأنظمتها بصفة عامة^(٢).

ولا يستطيع دارس الدلالة اللغوية أن يتجاهل جهود الاختصاصات الأخرى المعنية بغير المعنى اللغوي ؛ لأن اللغوي ، وإن كان مهتماً في المقام الأول بالمعنى اللغوي ، إلا أن هذا النوع من المعنى ماهو إلا وجه أو جانب من جوانب المعنى العام الذي على ضوئه يتم التفاهم والتعايش والتأثر والتأثير . وتلك الاختصاصات المختلفة يُعنى كل منها بجانب من جوانب ذلك المعنى ، وكلها جوانب متماسكة متمازجة ؛ مما يعني تأثر بعضها ببعض ، ومن هنا تأتي أهمية اطلاع دارس الدلالة اللغوية على نتائج تلك الاختصاصات الأخرى^(٣).

وإن كان هذا يعدّ ميزة لدارس الدلالة اللغوية من جهة تمتّعه بمعارف وثقافات متنوعة ، فإنه من جهة أخرى يحمله عبئاً ثقيلاً ، إذ يجب عليه الإفادة والاستيعاب الجيد لمناهج وأفكار تلك الاختصاصات فيما يتعلق بدراسة المعنى ، ثم يجب عليه التوظيف المناسب لما يُفيده في تطوير الدراسات الدلالية وتقديم حلول أفضل لكثير من مشكلات المعنى اللغوي .

والمفترض أن يزداد هذا العبء على الدارس حين يكون موضوعه الدلالي متعلقاً بشخصية تاريخية ؛ فإنه يجب عليه حينئذ أن يطلع على مناهج قديمة وأخرى حديثة في وقت معاً . أما المناهج القديمة فليكون فهمه لمنهج الشخصية المدروسة فهماً سليماً ؛ إذ الاقتصار على دراسة منهج تلك الشخصية دون مقارنتها بالمناهج الموجودة في بيئتها يُعدّ نزعاً لها من تلك البيئة ، وعزلاً لها عن مؤثراتها ،

(١) هم المهتمون بقضايا الإشارات والاتصالات .

(٢) انظر حديثاً عن تنازع هذه العلوم المختلفة لقضايا المعنى في كتاب « علم اللغة » للدكتور السعران .

(٣) يقول بيجريرو إن علم الدلالة اللغوية يعدّ واحداً من فروع علم الدلالة الثلاثة والفرعان الآخرا هما : علم الدلالة الفلسفي وعلم

الدلالة النفسي (انظر علم الدلالة ، بيجريرو ، ترجمة منذر عياشي ، ١٥ - ١٨)

وهذا لا يصح في الدراسات التاريخية . وأما المناهج الحديثة للإفادة مما يمكن الإفادة منه في فهم وتقويم منهج الشخصية المدروسة .

ولاشك أن هذا العبء ، يزداد حين تكون تلك الشخصية المدروسة ذات خطر ليس في التاريخ الماضي فحسب ؛ بل في الماضي والحاضر معاً ، وامتد تأثيرها منذ حياتها إلى الآن ، (أي ما يزيد على سبعة قرون) ، ولم تكتف بالتأثير الإقليمي أو الإسلامي ، بل كان تأثيرها عالمياً دفع كثيراً من علماء الغرب إلى دراستها والكتابة عنها ، تلکم هي شخصية العبقري الامام شيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الشهير بابن تيمية الحراني (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) .

قد كان لي عناية منذ صغري - ولله الحمد - بكتب هذا الإمام حتى جمعت كل المطبوع من آثاره أو أغلبه وبعض المخطوط ، وحين بدأت القراءة فيها كنت معنياً في الدرجة الأولى بكلام ابن تيمية في علوم الشريعة وبردوده على أهل الكلام والفلسفة . وكان يربّي في مواضع من كتبه - خاصة مجموع الفتاوى - مسائل ونقاشات لغوية أعجّب بها ، لكنني ماكنت أطيل الوقوف عندها ، ثم لما أنهيت مرحلة البكالوريوس وانتظمت في دراسة مرحلة الماجستير في تخصص « اللغة » ، بدأت مرحلة جديدة في قراءتي أخذت أقرب شيئاً فشيئاً من علم اللغة الحديث ، وكان للدرس الدلالي منه منزلة خاصة في نفسي ؛ إذ هو - كما يقول جماعة من المحدثين - قمة الدراسات اللغوية ، لأنه الغاية التي يسعى إليها طوائف كثيرة من العلماء .

وفي أثناء قراءتي في مراجع علم الدلالة الحديث كنت أفكر في موضوع يصلح لتسجيله في درجة الماجستير ، وكثرت الأفكار وحُرّت أيها أختار ، ثم تذكرت تلك المسائل اللغوية التي كنت رأيته من قبل في كتب شيخ الإسلام وتساءلت : لِمَ لا أعنى بالبحث الدلالي عند ابن تيمية مثلما اعتُني بجوانب أخرى من علم ابن تيمية وفكره وألّف في ذلك كتب كثيرة ؟ ^(١) وبقي الجانب الدلالي عنده منطقة بكرأ لم يتناولها أحد بالدرس الشامل . ومما زاد رغبتني في تناول هذا الموضوع ما رأيته عند مَنْ عني من

(١) من تلك الكتب :

١ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة (د . عبدالرحمن المحمود) .

٢ - منهج ابن تيمية في الدعوة (د . عبدالله الحوشاني) .

٣ - النظرية الخلقية عند ابن تيمية (محمد عفيفي) .

٤ - نظريات شيخ الاسلام في السياسة والاجتماع (للمستشرق الفرنسي هنري لاووست ، ترجمة محمد عبدالعزيز علي) .

٥ - اصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون (د . أبويعرب المرزوقي)
وغير ذلك ، قد تتجاوز هشرين دراسة متخصصة ، تركتها خوف الإطالة .

المعاصرين بجهود ابن القيم اللغوية من نسبة بعض الأفكار اللغوية - والدلالية خاصة - إلى ابن القيم ، وكنت رأيته عند أستاذه ابن تيمية ، فكان حسناً الكتاب في الجهد الدلالي عند ابن تيمية ليعطى كل ذي حق حقه ، ولتتضح حقائق العلم والتاريخ .

ثم استشرت أستاذاً المشرف في هذا الموضوع فاستحسنه ، وعندها قمت باطلاع سريع على مجموع الفتاوى ، جمعت منه قدراً طيباً من رؤوس الموضوعات الدلالية ، وقدمت خطة البحث إلى مجلس الكلية فوافق عليها ، ثم بدأت العمل وأنا موقن بالصعوبات العديدة التي ستواجهني والمتمثلة فيما يلي :

- ١ - السعة المفرطة لمساحة المادة العلمية التي جردتها ؛ إذ زادت على ثلاثين ألف صفحة ! وهذا - فقط - فيما يتعلق بكتب ابن تيمية ، بله عنك مصادر البحث الأخرى ، القديمة منها والحديثة .
- ٢ - الخوض في علوم شرعية بعيدة عن علم اللغة الحديث ، مثل العقيدة وأصول الفقه ، ولست غريباً عن هذه العلوم بحمد الله ؛ ولكن الصعوبة جاءت من محاولة استخلاص العناصر اللغوية من تلك العلوم ، والنظر إليها من جهة لغوية . وهذا محاولت تطبيقه على فكر ابن تيمية الدلالي .
- ٣ - محاولة ردّ بعض أفكار ابن تيمية اللغوية إلى جذور قديمة ، فابن تيمية ليس من أولئك الذين يقرءون قراءات محدودة أو لأناس معينين ، بل كان يقرأ كل ما يقع عليه بصره ، ولذا يصعب جداً على الباحث أن يحاول تمييز ماهو من بنات أفكاره وماهو متأثر فيه بغيره . وقد استطعت بتوفيق الله تعالى تحديد بعض تلك الجذور المؤثرة في أهم أفكار ابن تيمية الدلالية ؛ وهي فكرة السياق .
- ٤ - وأخيراً المواءمة - فيما يمكن فيه المواءمة - بين الأفكار التراثية والأفكار الحديثة ، وهو مجال تزلّ فيه أقدام ، وتشتط فيه أفكار ، وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفّقت في هذا الجانب .

وقد كانت المصادر الأولية للبحث عديدة ومتنوعة ، أهمها مايلي :

أولاً : كتب ابن تيمية المطبوعة ^(١) وهي : مجموع الفتاوى (٣٥ مجلداً) دون الفهارس ،

(١) ماعدا (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) فقد تصفحته على عجل ولم أر فيه مباحث تخص الموضوع ، وكذلك رسائل صغيرة طبعت بأخرة نظرت فيها ولم أجد شيئاً جديداً لم أكن استخرجته من قبل ، مثل (قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق) و (قاعدة في الاستحسان) و (الاستغاثة في الرد على البكري)

درء تعارض العقل والنقل (١٠ مجلدات دون الفهارس) و : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (٨ مجلدات غير الفهارس) و نقض تأسيس الجهمية (مجلدان) ، و جامع الرسائل (مجلدان) و الرد على المنطقيين (مجلد) ، واقتضاء الصراط المستقيم (مجلد) و النبوات (مجلد) و الصَّفْدِيَّة (مجلدان) ، وشرح العقيدة الأصفهانية (مجلد لطيف) .

ثانياً : عدد من مصادر اللغة والنحو القديمة ، يأتي في مقدمتها كتاب سيبويه الذي كان عمدتي في التعرف على آراء قدامى اللغويين في كل فصول البحث . ومنها (المقتضب) للمبرد و (الخصائص) لابن جني و (المجاز) لأبي عبيدة و (تأويل مشكل القرآن ومختلف الحديث) كلاهما لابن قتيبة وغيرها .

ثالثاً : عدد من مصادر أصول الفقه التي ألفت على منهج المتكلمين ، ورجعت إلى أقدمها وأوثقها مما ألف على هذا المنهج مثل (التقريب والارشاد) للباقلاني ، و (المستصفى) للغزالي و (المحصول) للرازي ، وهذه كلها للأشاعرة . أما المعتزلة فرجعت إلى (المعتمد) لابن الطيب البصري . أما الكتب المصنفة على منهج الفقهاء - وأول من نهجه الأحناف - فلم أرجع إليها ؛ لأن ابن تيمية إنما كان يناقش ويرد على أصحاب المنهج الكلامي . هذا بالإضافة إلى رجوعي إلى أوثق وأقدم مصدر في الأصول ، وهو (رسالة الإمام الشافعي) رحمه الله ، وهو مستقل لا ينتمي إلى أي من المنهجين السابقين ، وإن ظن - خطأ - بعض الدارسين انتماءه إلى طريقة المتكلمين !

رابعاً : وأما مصادر علم الدلالة الحديث ، فقد رجعت إلى عدد من المصادر العربية والمترجمة يمكن معرفتها من فهرس المراجع .

أما الدراسات السابقة فلم يكتب - بحسب علمي - في موضوع بحثي هذا على الوجه العام الذي تناولته وهو « البحث الدلالي عند ابن تيمية » ، وإنما كَتَبَ بعضُ الباحثين عن جانب من جهود ابن تيمية الدلالية ، وهو « المجاز » مثل الدكتور عبدالعظيم المطعني في كتابه « المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع » وإبراهيم التركي في كتابه « إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي » . وقد ناقشت مافي الكتابين من آراء تخص موقف ابن تيمية من المجاز في آخر

الفصلين الرابع والخامس .

وأما منهج البحث ؛ فقد كانت طبيعة البحث تقتضي السير على عدة مناهج ، فكنت أتبع المنهج التاريخي التحليلي حين أتبع جذور الأفكار في التراث لمعرفة موقع ابن تيمية من قبله ؛ زيادةً في الأفكار أو اقتباساً أو جِدَّةً في الطرح . وكنت أتبع المنهج الوصفي حين أشرح أفكار ابن تيمية الدلالية في ذاتها وأحاول استخراج مبادئه وأسسها النظرية التي يبني عليها .

وكانت طريقتي في العرض التاريخي الرجوع إلى الأقدم فالأقدم من المصادر ، ولاأعتمد على المراجع الوسيطة أو المتأخرة ؛ حتى أتعرف على الأفكار في مصادرها الأصلية ، وقد أفادني هذا النهج في كشف قصور أو خطأ تصورات بعض المؤلفين حيال آراء القدماء . سواء كان هؤلاء المؤلفون قدماء نسبياً عاشوا في القرون المتوسطة أم كانوا معاصرين .

وأما عملي في هذا البحث فقد جاء في تمهيد وستة فصول ، يسبق ذلك هذه المقدمة ويتلوه الخاتمة . وبيان ذلك إجمالاً فيمايلي :

– التمهيد : وجعلته في مبحثين :

المبحث الأول : عرّفت فيه بعلم الدلالة الحديث ، وذكرت مفهوم الدلالة والمعنى في التراث وفي الدراسات الحديثة ، وأشارت أخيراً إلى أهم قضايا المعنى .

المبحث الثاني : عرفت فيه تعريفاً مختصراً بابن تيمية وعصره من النواحي السياسية والاجتماعية والفكرية ^(١) ثم ذكرت أهم المصادر التي أثّرت في آراء ابن تيمية اللغوية .

– (الفصل الأول) : في الترادف والتكافؤ ، وجعلته في أربعة مباحث :

المبحث الأول : في الترادف لغة واصطلاحاً .

المبحث الثاني : في التاريخ لفكرة تعدد الألفاظ واتفاق المعنى قبل نشوء مصطلح « الترادف » .

ثم تحدثت عن تاريخ المصطلح نفسه : نشوئه وتطوره .

المبحث الثالث : جعلته في الحديث عن موقف اللغويين من فكرة « الترادف » من القرن الثاني

(١) كان في نيّتي أن أكتب ترجمة علمية موسّعة لشيخ الإسلام ، إلا أن تضخّم حجم الرسالة منعني من ذلك ، ورأيت أخيراً الأخذ بمشورة أستاذي المشرف من الاقتصار على نبذ من حياته وعصره ، ثم ذكر ببلوغرافية بمصادر ترجمته تفيد من أراد التوسّع .

الهجري إلى القرن الخامس ومابعده .

المبحث الرابع : تحدثت فيه عن موقف ابن تيمية من الترادف ، وتقسيمه له ، وشروطه عنده ، ووجوده في القرآن واللغة ، ثم ختمت المبحث بتقييم موقف ابن تيمية من ظاهرة الترادف وبرأيي في هذا الظاهرة .

- (**الفصل الثاني**) : في الاشتراك والتواطؤ ، وجعلته في مبحثين :

المبحث الأول : في معنى الاشتراك والتواطؤ لغة واصطلاحاً . وأرخت فيه لمصطلحي « الاشتراك » و « التواطؤ » نشأة وتطوراً .

المبحث الثاني : في موقف ابن تيمية من هاتين الظاهرتين . تناولت فيه سبب بحث ابن تيمية في الاشتراك والتواطؤ ، وموقفه من الغموض فيهما ، وحديثه عن أثر السياق في إزالة الغموض فيهما وتحديد المعنى المراد .

- (**الفصل الثالث**) : في تطور المعنى ، وجعلته في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في تطور المعنى في التراث ، وفيه نماذج من حديث علماء العربية وغيرهم عن تطور الدلالة .

المبحث الثاني : في تطور المعنى عند المحدثين ؛ أسبابه ومظاهره باختصار .

المبحث الثالث : تحدثت فيه عن موقف ابن تيمية من تطور الدلالة ؛ أسباب بحثه في هذا الموضوع ، وأقسام التطور الدلالي عنده وأنواعه ، وضرورة العلم به لدارس النصوص الشرعية .

- (**الفصل الرابع**) : في الحقيقة والمجاز . وجعلته في أربعة مباحث :

المبحث الأول : تحدثت فيه عن موقف علماء العربية والفقهاء من « الاتساع » في اللغة ، وذلك قبل نشوء مصطلح « الحقيقة والمجاز » .

المبحث الثاني : في نشأة فكرة « الحقيقة والمجاز » عند نقاد الأدب ، والنحاة ، وفقهاء المحدثين .

المبحث الثالث : في تطور فكرة « الحقيقة والمجاز » إلى نظرية عند الأصوليين المتكلمين ومن وافقهم من اللغويين المعتزلة (في القرن الرابع وأوائل الخامس) ، وعند عبدالقاهر الجرجاني بعد ذلك (في القرن الخامس) .

المبحث الرابع : تحدثت فيه عن موقف ابن تيمية من نظرية « الحقيقة والمجاز » ؛ الأطوار التي

تدرّج فيها موقفه ، والأنموذج النظري الذي توجّه إليه بالنقد ، وفصّلت الحديث في نقضه للنظرية ، ثم ختمتُ المبحث بموقف المعاصرين من هذا النقض .

- (الفصل الخامس) : في دلالة السياق . وجعلته في مبحثين :

المبحث الأول : تحدثت فيه عن السياق في التراث ، وحاولت عرض وشرح عناصر « السياقية العربية » في التراث بشقيها اللغوي وغير اللغوي .

المبحث الثاني : تحدثت فيه عن موقف ابن تيمية من دلالة السياق ، وجعلته قسمين :

الأول : تنظيري ، بينت فيه عناصر السياق - عند ابن تيمية - بنوعيه : اللغوي والحالي (سياق النص وسياق الحال) .

الثاني : تطبيقي ، أوردت فيه عدداً من التطبيقات السياقية التي بيّن فيها ابن تيمية المعنى المقصود عن طريق دلالة السياق .

ثم ختمت المبحث بموقف المعاصرين من آراء ابن تيمية السياقية .

- (الفصل السادس) في المصطلح عند ابن تيمية . وجاء في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : جعلته تمهيداً في « المصطلح » و « علم المصطلح » و « المصطلحية » .

المبحث الثاني : في موقف ابن تيمية من الخلط والغموض في المصطلحات الشرعية والكلامية والفلسفية وغيرها .

المبحث الثالث : جعلته رصداً معجمياً لعدد كبير من المصطلحات الشرعية والكلامية وغيرها مما شرحه ابن تيمية ، ورتبت هذا المعجم على حروف الهجاء ، ناقلاً كلامه في شرح المصطلح بنصّه مع ذكر المصدر المنقول منه .

- (الخاتمة) : ذكرت فيها نتائج البحث بإجمال .

هذا هو مجمل عملي في هذا البحث . وأحمد الله تعالى وأشكره الذي أعانني على إتمامه ، ثم أتقدم بالشكر لذوي الفضل والإحسان ، وأولهم والدي الكريم ، الدكتور / أحمد الطاهر الذي كان له عليّ الفضل الكبير منذ صغري وإلى الآن في تنشئتي ، وتوجيهي إلى العلم النافع ، والسلوك بي إلى المسالك القويمة - إن شاء الله - في فهم مذاهب العلماء ومناهجهم ، ولو شكرتُ له ما شكرتُ ما

أوفيته حقه ، فجزاه الله عني خير مايجزي والدأ عن ولده . ثم الشكر لأستاذي الجليل
سعادة الأستاذ الدكتور / عبدالفتاح البركاوي الذي غمرني علمه وخلقه وتوجيهه وكرمه وحبّه ؛
إذ كان معي كالوالد مع ولده ، بل كالصديق مع صديقه . وقد أفدت منه في علمه وعلو همته شيئاً
كثيراً ، وما أحقه بقول القائل :

وإذا كانت النفوس كباراً * تعبت في مرادها الأجسام

فجزاه الله عني خير الجزاء .

وأخص بالشكر جامعة أم القرى ممثلة في مديرها الأستاذ الدكتور / سهيل قاضي ، وكلية اللغة
العربية ممثلة في عميدها السابق سعادة الأستاذ الدكتور / حسن باجودة ، وعميدها - الآن -
سعادة الأستاذ الدكتور / صالح بدوي ، و سعادة الأستاذ الدكتور / سليمان العايد رئيس قسم
الدراسات العربية السابق ، و سعادة الأستاذ الدكتور / محسن العميري رئيس القسم - الآن - ،
وكلية التربية بالطائف ممثلة في عميدها سعادة الأستاذ الدكتور / صبحي قاضي ، ووكيل الكلية -
رئيس قسم اللغة العربية السابق - سعادة الدكتور / محمد الطويرقي الذي كان لي - مدة رئاسته
القسم - نعم المعين بمساعدته لي ومتابعته وتوجيهه فجزاه الله خيراً . وسعادة رئيس قسم اللغة العربية
الدكتور / جريدي المنصوري . فلكل هؤلاء الشكر والتقدير على ماقدموه من عون وتوجيه .

ثم لزملائي في قسم اللغة العربية بالطائف جزيل الشكر والعرفان على أخلاقهم الطيبة وتحملهم عني
أعباء كثيرة . ولا أنسى أن أشكر أخي وصديقي الدكتور / ردة الله الطلحي الذي قدّم لي خدمات
جليلة كان أيسرها إعارته لي مراجع عدّة في علم اللغة الحديث . و الدكتور / زكريا النوتي وأخي
وصديقي الأستاذ / عبد الله بن حسن الغامدي اللذين أعاناني في التصحيح والمراجعة . وأشكر من
بعّد كل من أعانني بشيء أو أفدت منه شيئاً . والشكر أولاً وآخراً هو لأهل الشكر والحمد ؛
فالحمد لله رب العالمين .

وبعد

فأحسب أنني قد بذلت جهداً كبيراً في هذا البحث ، ولا أحسب غير ذلك ، فإن كان هذا العمل موفقاً
فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وإن كان غير ذلك فالحمد لله على كل حال ، توكلت عليه وهو
حسيبي ونعم الوكيل .

التمهيد

المبحث الأول :

في علم الدلالة - الدلالة والمعنى - من قضايا المعنى

المبحث الثاني :

التعريف بابن تيمية وعصره ومصادره اللغوية

التمهيد المبحث الأول في علم الدلالة - الدلالة والمعنى - من قضايا المعنى

أولاً : علم الدلالة (Semantique) :

تعريف « علم الدلالة » (Semantique) في علم اللغة الحديث :

للدلالة تعريفات عديدة في مراجع علم اللغة وعلم الدلالة ، العربية منها والأجنبية ، بعضها يرجع إلى مضمون واحد ، وبعضها يختلف في مضمونه عن غيره .

١ - ولعل أوجز تلك التعريفات وأجمعها لمضمون علم الدلالة هو تعريف (يانسن) ^(١) إذ يقول ماترجمته :

« علم الدلالة (سيمانتيك) هو العلم الذي يبحث في معاني الكلمات وأجزاء الجمل والجمل . ونعني بذلك « علم الدلالة اللغوي » ؛ أي ذلك العلم الذي يبحث في اللغات الطبيعية عندما يعتمد على نظرية معينة لتفسير المعنى . » ^(٢)

٢ - وصاغ لاندوفسكي التعريف صياغة ثانية فيها بسط وتوضيح لمضمون هذا العلم ، فقال « هو : البحث الوصفي للمعاني أو المفاهيم الخاصة بالرموز اللغوية سواء أكانت مفردة أم مركبة ، وتلك الرموز تشكل نقطة البحث الأساسية في علم اللغة ، كما يشمل البحث في نظرية المعنى التي تفسر العلاقة بين اللفظ والمعنى ، كما يُعنى بتحليل المعنى اللغوي وظروف استخدامه ووظيفته في العملية الاتصالية في اللغة الطبيعية » ^(٣)

وهناك تعريفات أخرى بعضها يدور في فلك هذين التعريفين مثل :

٣ - التعريف الذي ورد في (المعجم الصغير لمصطلحات علم اللغة) وهو :

« سيمانتيك ؛ يُقصد به فرع علم اللغة الذي يبحث في معاني الوحدات اللغوية متضمناً تحليل ووصف التركيب الداخلي للمعنى ، سواء أكان ذلك متعلقاً بالوحدات الصرفية أو المعجمية ، كما

(١) ما أذكره هنا من كلام يانسن و لاندوفسكي وكونراد هو مما ترجمه لي أستاذي المشرف مشكوراً عن النصوص الألمانية

(٢) يانسن ، ص ٣٧٢

(٣) لاندوفسكي ٣ / ٧٤٤٩

يبحث في بناء المعنى الشامل للكلمات والجمل وفقاً لمعانيها الجزئية . ومن ثم يتناول قضايا الترادف والاشتراك وتطور المعاني وأسباب هذا التطور . وفي إطار دراسة المعنى المعجمي يفرق كثير من اللغويين بين علم السيمانتيك وعلم الإشارات بمعناه العام ^(١) «

وبعضهم يعرف علم الدلالة بشيء من القصور مثل :

٤ - تعريف بالمر إذ يقول فيه :

هو « مجموعة من الدراسات تهدف إلى استخدام اللغة بالنظر إلى وجوه مختلفة وكثيرة من الممارسة وإلى السياق اللغوي وغير اللغوي ، وبالنظر إلى المشتركين في المحادثة ومعرفتهم وممارستهم والحالات التي تكون فيها المعلومة المحددة وثيقة الصلة » ^(٢) .

إن هذا التعريف حديثٌ عن المنهج السياقي أكثر من كونه تعريفاً لعلم الدلالة !

٥ - ومثل تعريف ببيرجيرو :

« علم الدلالة دراسة لمعنى الكلمات » ^(٣) ولعله يقصد معاني الكلمات مفردة كانت أم مركبة . لكن يبقى القصور في هذا التعريف من جهة عدم الإشارة إلى ما يستلزمه هذا العلم من إنشاء نظريات في العلاقة بين الرمز ومعناه .

- نشأة علم الدلالة وتطوره :

يرى (يانسن) أن البحث في الدلالة أو المعنى قديم قدم الاهتمام باللغة نفسها . لكنه يرجع البداية الحقيقية لهذا العلم كما هو معروف الآن إلى العالم اللغوي ميشيل بريال M. Breal . ويرى أنه هو الذي صاغ مصطلح : (Semantique) في سنة ١٨٨٣ ^(٤) وذلك قياساً على مصطلح آخر هو (Phonetique) أي قياساً على اللاصقة (Tique) . أما الجزء الأول من الكلمة فقد اشتقه من الكلمة اليونانية : (Semainein) ثم في مقالة لبريال نُشرت سنة ١٨٩٧ اتضحت معالم الدرس الدلالي ، وذلك حين تحدث عن كيفية تغير المعنى ، وعن القوانين التي يخضع لها ، كما تحدث عن ميلاد وموت الكلمات ، أي أنه تحدث عن التطور التاريخي للمعنى دون البحث في ماهيته .

ويقول (يانسن) : « ويعدّ أولمان سنة ١٩٣١ عاماً حاسماً في تاريخ علم الدلالة حين ألف

(١) كورناد وآخرين ص ٢٣٤

(٢) علم الدلالة ، إطار جديد : ف . ر بالمر ص ٢٣٥ ترجمة صبري السيد

(٣) علم الدلالة ، ببيرجيرو ، ت منذر عياشي ص ١٥

(٤) وهذا يخالف ما في كتاب (علم الدلالة) لبالمر ترجمة صبري السيد من أن هذا المصطلح الفرنسي ظهر في عام (١٨٩٤) ص ١٠

(شتيرين) كتابه المشهور : (المعنى وتغير المعنى) ، وظهر الكتاب القيم « لترير » عن نظرية الحقل اللغوي . وفي تلك الأثناء تنازعت المعنى ثلاث طوائف من العلماء وهم : اللغويون والمناطقية وعلماء النفس *

ولا يبعد عن هذا التاريخ كثيراً ما أفاد منه (شتيرين) فيما يتعلق بنتائج البحوث النفسية الجديدة ، تلك البحوث التي أفاد منها علم الدلالة اللغوي وخاصة ما يتعلق من ذلك بتأكيد الناحية التعبيرية الوجدانية للغة » ^(١) ثم يقول :

« وربما كان العمل الدلالي الأكثر نجاحاً في الثلث الأول من القرن العشرين هو نظرية الحقل اللغوي كما وضعها ونفذها كل من (فايز جريبر Weisgerber) و (تريير Trier) .. وقد انتقدا علم الدلالة التقليدي الذي يعتمد على تحليل المعنى إلى جزئيات . وكان هدفهم النهائي إيجاد علاقة انتظامية بين الأسماء والمسميات أو بين الألفاظ والمعاني » ^(١) .

ويؤرخ لاندوفسكي لعلم الدلالة بطريقة مشابهة ليانسن إلا أنه يجعل بداية السيমানتيك كدراسة علمية مستقلة هي ما تمثلت في أعمال K.Chr. Reisig في سنة ١٨٢٥ م .

ويقسم مراحل تطور السيمانتيك أربع مراحل :

١ - المرحلة الأولى (١٨٢٥ م - ١٨٨٠ م)

٢ - المرحلة الثانية (١٨٨٣ م - ١٩٣٠ م)

وهاتان المرحلتان كانتا كما يقول : « ذاتي طابع تاريخي ، ويقع في بؤرة اهتمامها موضوعاً تطور المعنى وعلم الاشتقاق » ^(٢)

٣ - المرحلة الثالثة « اهتمت بالناحية الوصفية كما اهتمت بالناحية التحليلية ، أي ببحث البنية الداخلية للثروة المعجمية في لغة ما ، وقامت بتوزيعها أفقياً (للخواص الدلالية) ورأسياً (لألفاظ الحقل اللغوي) ، وهو ما صار يُعرف بنظرية (الحقل اللغوي) ، ويمكن أن نضع لهذه المرحلة بداية العقد الرابع من القرن العشرين » ^(٣)

(١) يانسن ، ٣٧٣ . وما قبل هذين النصين هو خلاصة كلامه أيضاً

(٢) لاندوفسكي ، ٧٤٩

(٣) لاندوفسكي ، ٧٤٩ - ٧٥٠

* وانقسمت الدراسات الدلالية - كما يقول بييرجيرو - إلى فروع ثلاثة هي : علم الدلالة اللغوي ، وعلم الدلالة المنطقي (الفلسفي) ، وعلم الدلالة النفسي . وانظر (علم الدلالة) لجيرو ، ترجمة منذر عياشي ص ١٧ - ١٨

٤ - أما المرحلة الرابعة فهي عنده « تتمثل في المفاهيم الدلالية للجملة في إطار نظرية النحو التوليدية التي تمزج في الدراسة بين المعنى والدلالة ، وفي إطار ذلك أصبح السيমানتيك (علم الدلالة) متعلقاً بالنص ، وأصبح من اهتماماته وصف وتحليل النصوص الكاملة . ومن خلال ذلك أدخلت في علم الدلالة مسائل فلسفية ومنطقية .. » (١)

ويمكننا القول - من خلال عرض يانسن ولاندوفسكي - أن علم الدلالة (سيمانتيك) قد تدرج في تطوره في عدة مراحل :

الأولى : كانت تاريخية تطورية ، وهي مرحلة البداية على يد (بريال) الذي عني بتطور المعنى لا بحقيقة المعنى .

الثانية : كانت تاريخية ووصفية في آن واحد ، وهي المرحلة التي ألف فيها (شتيرين) كتابه (المعنى وتغير المعنى) ، وفيها حاول الحديث عن طبيعة المعنى نفسه بجانب الحديث عن تطوره .

الثالثة : كانت وصفية بحتة . وهي المرحلة التي أذاع أو أسس فيها (ترير) نظرية الحقل اللغوي ، وهي نظرية ذات طبيعة وصفية لا تاريخية . ثم بعد ذلك ظهرت نظريات تدّخل كلها في نطاق المنهج الوصفي مثل النظرية التوليدية ونظرية أفعال الكلام (٢) .

(١) السابق ص ٧٤٩ - ٧٥٠

(٢) أشار لاندوفسكي أيضاً إلى نظرية أفعال الكلام بعد حديثه عن النظرية التوليدية مباشرة

موضوعه :

تحدث ببيرجيرو عما يعانيه هذا العلم من غموض موضوعه ؛ لأنه لم يُحدّد جيداً ولم تُوضّح مصطلحاته بدقة ، وما يعانيه أيضاً من اتساعه حتى انه يغطي حقلاً واسعاً جداً ، فيلامس حدود المنطق وعلم النفس ونظرية المعرفة وعلم الاجتماع والتاريخ ..^(١)

ومما سبق من الحديث عن تعريف هذا العلم يتبيّن أن موضوعه عند اللغويين هو (الرمز اللغوي) من جهة إشارته إلى المدلول خارج نطاق اللغة ، ومن جهة العلاقات بينه وبين بقية الرموز اللغوية في نطاق اللغة ؛ أي يمكن القول بأن هذا العلم يتناول فرعين من فروع المعنى :

الأول : يتناول معاني المفردات حين تكون رموزاً لأشياء خارج دائرة اللغة .

والثاني : يتناول معاني الوحدات اللغوية (مورفيّات ، كلمات ، جمل) حين تُكوّن علاقات مع غيرها من الوحدات . ويطلق بعضهم على الأول (المعاني المعجمية) وعلى الثاني (المعاني النحوية أو التركيبية)^(٢) .

وقد نبه كثير من علماء اللغة المحدثين على هذه المشكلة في علم الدلالة .^(٣) وفيما يتصل بطبيعة الرمز المدروس في علم الدلالة ، هل هو المنطوق بالفعل من شخص معين في زمان ومكان معينين أو هو الكيان المجرد لهذا المنطوق ؟ يرى بالمر أن « المعنى الخاص بالفرد ليس جزءاً من الدراسة العامة لعلم الدلالة ، إنه بالطبع طريف ومهم لأغراض معينة ؛ كأن نرى كيف ينحرف فردٌ عن النموذج الطبيعي ولماذا ينحرف ، وهذا ضروري في دراسة الأدب .. ولقد وُضع تمييز مفيد بين « الكلام المنطوق » و« الجمل » .. بمعنى أنني لكي أتحدث عن منطوق على أن أعالجه باعتباره مثلاً للكيان العام الأكثر تجريداً ، ألا وهو « الجملة » .. وينتج عن هذا أن علماء الدلالة لن يكونوا - وحقيقة لن يستطيعوا أبداً أن يكونوا - معينين بمعنى المنطوقات ، وإنما فقط بمعنى الجمل . وينتج عنه أيضاً أننا لانستطيع أن ندرس علم الدلالة دون اقتراض الكثير من علم النحو ومن جوانب أخرى من بنية اللغة »^(٤)

والواقع أن الذي حمل « بالمر » على هذا الرأي اعتقاده مع سوسير وتشومسكي بأن علم اللغة - وعلم الدلالة فرع منه - يجب أن يعني بما سمّياه - على التوالي - : « اللغة » و « القدرة أو الكفاءة » ، غير أنه فضّل أن يُفكّر في « القوانين العامة » لعلم الدلالة بدلاً من « اللغة » أو

(١) علم الدلالة ، جيرو ، انظر المقدمة كلها وخاصة : ١٥ ، ١٨ ، ٢٣

(٢) علم الدلالة ، مختار عمر ، ٦ ، ٧

(٣) انظر مثلاً علم الدلالة بالمر ، ٢٣٥

(٤) السابق ١٩ - ٢٠

« القدرة » ؛ ليقترّب من علمية علم الأصوات الذي نجح كثيراً في استنباط كثير من القوانين الصوتية ، لذا نجده يقول : « الشيء نفسه لابد أن يكون حقيقياً بالنسبة لعلم الدلالة »^(١)

أهميته وموقعه من الدراسات اللغوية :

اختلفت آراء اللغويين المحدثين في أهمية الدلالة تبعاً لاختلاف أفكارهم ومناهجهم اللغوية .

١ - فبلومفيلد - مثلاً - الذي يرى بنية اللغة شكلاً من أشكال السلوك الفيزيولوجي لا يعدو أن يكون نتيجةً مشيرٍ واستجابة - لا مكان في نظريته اللغوية للدلالة ، فهو يرى « الدراسات الدلالية والمعنوية أضعف مستوى في الدراسات اللسانية ، أنها ستبقى كذلك إلى أن تتقدم الدراسات الإنسانية مستفيدة من كل العلوم . وهكذا فإن بلومفيلد حدد الدلالة اللغوية من خلال علوم أخرى ليست لسانية . ولكن هذا الاعتماد على علوم أخرى لحل المشكلة الدلالية لا يمنع علم اللسانيات - على حد رأي بلومفيلد - من أن يكون علماً قائماً برأسه »^(٢)

ومعلوم أن بلومفيلد إذا كان سينظر إلى الإنسان في هذا الوجود كآلة ! فسيكون تحليله النيبوي « تحليلاً .. يشبه التحليل الفيزيائي للظواهر المحيطة بالإنسان »^(٣) ثم بعد ذلك لانستغرب أن يرى منطقة المعنى أضعف منطقة يمكن للغوي أن يعالجها .

ويرى بعض الباحثين أن « بلومفيلد لم يرفض دراسة المعنى ، بل لقد أشار أكثر من مرة إلى أهمية العلاقة بين الصوت والمعنى ، وإنما كان جل اهتمامه موجهاً إلى الكشف عن القوانين العامة التي تحكم السلوك اللغوي والتي قد تؤدي إلى الكشف عن القوانين التي تحكم النفس البشرية ، ومن ثم كان مقتنعاً أن اقحام الجانب الدلالي أو المعنى في التحليل اللغوي قد يعوق الوصول إلى هذه القوانين .. »^(٤)

والواقع أن القوانين العامة التي تحكم النفس البشرية لا يمكن التوصل إليها - على فرض ذلك - من كشف القوانين التي تحكم السلوك اللغوي فقط ، فسلوك الإنسان ليس لغة فقط ، ونفسه أصعب شيء يقترب منه الباحث .

(١) السابق ١٨ - ١٩

(٢) قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث ، مدخل : د. مازن الوعر ، ٧١ - ٧٢

(٣) السابق ٧٥

(٤) مقدمة لدراسة علم اللغة ، حلمي خليل ، ١٢٤

وقوله: « بلومفيلد لم يرفض دراسة المعنى » عبارة عامة ، فهو حقاً لم يرفض دراسة (المعنى السلوكي) ، بل هو المعنى الذي اهتم به وأوجب الاهتمام به لكشف قوانين بنية اللغة . أما (المعنى الاجتماعي) فقد رفض دراسته وهو الذي قال فيه إننا لن نعرفه معرفة جيدة إلا بتقدم علوم أخرى كما مرّ آنفاً وهذا المعنى هو الذي نقصده هنا وهو الذي يسميه بعضهم (المعنى الدلالي) ، ويجعلونه حصيلة المعنى الوظيفي والمعنى السياقي الخارجي ، إضافة إلى المعنى المعجمي .

٢ - لكن بلومفيلد البنيوي الذي لم يكن يرى للدلالة نظاماً أو بنية - ولو على الأقل مؤقتاً - قد حُوِّل من أحد تلاميذ المدرسة البنيوية ، وهو تشومسكي الذي ثار ثورة عارمة على بلومفيلد ونظرته السلوكية . وعلى يديه كانت البداية - في أمريكا - للنظرة إلى الدلالة على أنها نظام لغوي كغيره من الأنظمة الشكلية الصوتية والصرفية والتركيبية . وقد طور تلاميذ تشومسكي التوليديون نظريته التوليدية « خاصة في العقدین السابع والثامن من هذا القرن . فقد أكدوا على أهمية المعنى في التحليل اللغوي ، وقالوا بضرورة إدخاله في وصف وتحليل اللغة . بل لقد ذهب بعضهم إلى أن عنصر المعنى هو أهم عناصر اللغة ، فبدأوا دراستهم اللغوية به ، ومنه ينطلقون إلى التركيب النحوي والصرفي للجمل ثم التركيب الصوتي لها ، ولكي يحققوا ذلك حاولوا أن يتوصلوا إلى معرفة النظام الكامل لدلالات المفردات أولاً ، وطرق اقتران بعضها ببعض لتكوين جمل ذات معنى مقبول أو مفهوم .. » (١)

٣ - أما المحدثون اللغويون العرب ممن تبني المنهج السياقي ، فيقول قائلهم : المعنى يمثل « قمة الدراسات اللغوية » (٢) ومنهجهم السياقي الذي أسسه « فيرث » يهدف أصلاً إلى الكشف عن المعنى الاجتماعي للنص ، أو الدلالة الاجتماعية للنص . فهدفهم الأسمى من الدراسة اللغوية هو الكشف عن الدلالة والدلالة الاجتماعية خاصة ، لأن اللغة ماهي - في نظرهم - إلا عمل من الأعمال الاجتماعية يمارسها المتكلم في أي جماعة من الجماعات ، وقد تأثر فيرث في هذا بالينوفسكي الانشربولوجي البولندي .

(١) السابق ، ١٦٠ - ١٦١

(٢) انظر علم اللغة ، السعوان ، ٢٦١

ثانياً : في الدلالة والمعنى

- الدلالة والمعنى في التراث اللغوي : المعنى المعجمي « للدلالة » :

جاء في مقاييس ابن فارس مايلي :

« دَلَّه : الدال واللام أصلان ، أحدهما : إبانة الشيء بأمانة تتعلمها ، والآخر : اضطراب في الشيء . فالأول : قولهم دلت فلاناً على الطريق . والدليل : الأمانة في الشيء . وهو بين الدلالة والدلالة » (١)

وفي معجم اللسان :

« دَلَّه على الشيء يدلُّه دَلًّا ودَلَّالة فاندلَّ : سدَّه إليه . ودلَّته فاندلَّ . قال الشاعر :

*** مالك يا أحمق لا تندلُّ * ...**

والدليل : ما يستدل به . والدليل : الدال . وقد دله على الطريق يدلُّه دَلَّالة ودُلولة . والفتح أعلى . وأنشد أبو عبيد :

*** إني امرؤ بالطرق ذو دلالات ***

والدليل والدليلي : الذي يدلُّك ...

والجمع : أدلَّة وأدلاء . والاسم (الدلالة) و (الدلالة) بالكسر والفتح و (الدلولة) و (الدليلي) . و (دلَّلتُ) بهذا الطريق : عرفته . و (دلَّلتُ) به أدلُّ دَلالة ، و (أدلَّلتُ) بالطريق إدلالاً » (٢) وفي « الدليلي » هذه يقول أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله : « الدليلي من الدلالة . وأكثر كلامهم : (الدلالة) » (٣) وذكر أنها جاءت مع كلمات غيرها على بناء « فعيلي » بمعنى المصدر مثل (خَلِيفي) بمعنى الخلافة ، (رَدِيدِي) بمعنى الرد ، و (هَزِيمِي) بمعنى الهزيمة و (خَطِيبِي) بمعنى الخطبة (٣) . هذا وتأتي كلمة (الدليلي) بمعنى الدال أيضاً للمبالغة كما تشير إليه عبارة سيبويه إذ يقول « الدليلي : علَّمه بالدلالة ورسوخه فيها » (٤)

وجعل الزمخشري هذه الاستعمالات : (دَلَّه على الطريق) ، (وهو دليل المفازة) و (هم أدلاؤها) و (أدلَّلتُ الطريق : اهتديت إليه) جعلها من باب الحقيقة . بينما جعل قولهم (الدال على الخير

(١) المقاييس في اللغة مادة (د ل ل) وذكر بعد ذلك الأصل الثاني ولا علاقة له بمعنى الأمانة . وبالنسبة لعنوان الكتاب فقد نشره الأستاذ عبدالسلام هارون بعنوان « مقاييس اللغة » ، ولكن ابن فارس سماه في المقدمة « المقاييس في اللغة » ، ولذا اعتمدت هذه التسمية.

(٢) غريب الحديث ٣ / ٣١٩

(٣) لسان العرب مادة (د ل ل)

(٤) اللسان مادة (د ل ل)

كفاعله) و (دلّه على الصراط المستقيم) و (لي على هذا دلائل) و (تناصرت أدلة العقل وأدلة السمع) و (استدل به عليه) جعل هذا كله من باب المجاز ^(١) وكأنه بهذا التفريق يعتمد على التطور اللغوي ، فالاستعمالات التي جعلها حقيقة هي مما كان مستعملاً قبل الإسلام ، وأما التي جعلها من المجاز فهي من الاستعمالات الاسلامية التي ظهر بعضها في عصر الرسالة مثل (دلّه على الصراط المستقيم) ، وبعضها بعد ذلك حين ظهرت الفرق الاسلامية وكثر بينها الخلاف مثل (أدلة السمع وأدلة العقل) .

ويقول الراغب :

« الدلالة : ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب . وسواء كان ذلك بقصدٍ ممن يجعله دلالة ، أو لم يكن بقصد ، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي ، قال تعالى (مادلهم على موته إلا دابة الأرض) [و] أصل الدلالة مصدر ، كالكناية والأمانة . والدال : من حصل منه ذلك . والدليل : في المبالغة ، كعالم وعليم وقادر وقدير . ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره » ^(٢)

ومعنى كلام الراغب أن الدلالة في لغة العرب قد تكون قصدية إرادية تدل بقصد الدال ، وهذا حين يكون الدال حيواناً . وقد تكون غير قصدية ، وهذا حين يستفيد الإنسان الدلالة من شيء آخر لم يقصد الدلالة ، سواء كان حيواناً أم جماداً .

وهذا الذي ذكره الراغب تؤيده آيات القرآن الكريم التي جاء فيها ذكرُ لمشتقات هذه المادة ^(٣) فقد جاء منها خمس آيات كانت الدلالة فيها قصدية إرادية وهي :

١ - قوله تعالى : ﴿ قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ﴾ (طه : ١٢٠)

٢ - قوله تعالى : ﴿ إذ قمى أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله ﴾ (طه : ٤٠)

٣ - وقوله تعالى : ﴿ هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم ﴾ (القصص : ١٢)

٤ - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب ^{اليم} ﴾ (الصف : ١٠)

٥ - قوله تعالى : ﴿ هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق ﴾ (سبأ : ٧) وجاءت آيتان

كانت الدلالة فيهما بلا قصد من الدال . وهما :

٦ - قوله تعالى : ﴿ مادلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته ﴾ (سبأ : ١٤)

٧ - قوله تعالى : ﴿ ولوشاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ﴾ (الفرقان : ٤٥)

(١) اساس البلاغة مادة (د ل ل)

(٢) المفردات في غريب القرآن مادة (د ل ل)

(٣) وانظر دلالة السياق ، د. البركاوي ، ١٢ ،

المعنى الاصطلاحي للدلالة في التراث اللغوي :

أورد الجرجاني تعريفاً للدلالة ، ونصه : « أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر ، والشيء الأول يُسمَّى دالاً ، والشيء الآخر يسمى مدلولاً »^(١) وهذا تعريف للدلالة مطلقاً من غير تقييدها بالوضع أو غير ذلك من قيود ، فهو يشمل الدلالة الوضعية والعقلية والطبيعية ، بدليل التعميم في قوله « الشيء » ، وبدليل تعقيب التهانوي على هذا التعريف بقوله : « والمطلوب بالشيئين ما يعم اللفظ وغيره »^(٢) أي سواء كانت الدلالة لفظية أم غير لفظية .

وذكر التهانوي أن هذا التعريف قد « اصطلح عليه أهل الميزان والأصول والعربية والمناظرة »^(٣) و الواقع أن ماذكره التهانوي لا يمكن إثباته ؛ فهذا التعريف إن صح أنه اصطلاح المنطقيين والأصوليين المتأثرين بالمنطق وأهل المناظرة فلا يمكن إثباته في حق اللغويين أو علماء العربية للأسباب التالية :

(١) التعريفات للجرجاني ١٠٩

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ٢ / ٢٨٤

(٣) السابق ٢ / ٢٨٤



۱ - أن هذا التعريف - بتصريحه هو - يصدق على الدلالة بصفة عامة لفظية وغير لفظية ، وأهل العربية موضوعهم هو الدلالة اللفظية فقط سواء كانت مفردة أم مركبة ولا يبحثون في الدلالات الطبيعية أو العقلية .

۲ - أن كتب الكثيرين من متقدمي علماء العربية موجودة بيننا الآن ككتاب سيبويه والمبرد وابن السراج والزجاجي وكتب ابن جني وشيخه الفارسي وأمثالهم ، ولم يذكروا فيها هذا التعريف .

۳ - أن هذا التعريف يتحدث عن علاقة واحدة من علاقات الدلالة ، وهي علاقة اللزوم . وهي علاقة عقلية يهتم بها المناطقة والمتكلمون ، أما اللغويون فيهتمون بالعرفية أو التي يسمونها الوضعية ، وقد يهتمون بنوع من الدلالة العقلية لكنه راجع الى الدلالة اللفظية ، وليس عقلياً محضاً ، كما سيأتي في الحديث عن أقسام الدلالة اللفظية عند ابن جني ، كتمثيله بدلالة « قام » على وجود شخص يسند إليه القيام .

۴ - أنه إن وُجد بعض المتأخرين من علماء العربية قد عرّف الدلالة بهذا التعريف ، فهو من المتأخرين جداً الذين التزموا بأوضاع المنطق في حواشيهم وتقريراتهم ، وغفلوا عن أن هذا التعريف عام لأي دلالة ، وليس خاصاً بالدلالة الوضعية التي هي موضوع بحث اللغويين . فحينئذ لا يحسب موقفه هذا على علماء العربية الذين هم أئمتها ، والذين لهم منهجهم الخاص بموضوع علمهم .

ولانجد عند علماء العربية القدماء - كالخليل وسيبويه مثلاً - حديثاً عن « الدلالة » تعريفاً أو تقسيماً باعتبارها مصطلحاً علمياً . وإنما نجدهم يستعملونها استعمالاً معتاداً حين يقولون - مثلاً - : هذا اللفظ أو البناء يدل على كذا ، أي يفيد السامع منه ويعرف منه معنى معيناً . وحينئذ لا يخرج هذا الاستعمال عن المعنى المعجمي المعروف للكلمة من اللغة العربية .

ولعل أول حديث عن الدلالة بوصفها مصطلحاً علمياً نجده عند الأدباء والنقاد كالجاحظ الذي تحدث عن مصطلحين اثنين هما « البيان » و « الدلالة » . ويظهر من حديثه عنهما أن بينهما عنده عموماً وخصوصاً ؛ إذ يقول : « وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور ؛ كان أنفع وأنجع . والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعو اليه ويحث عليه . بذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم . والبيان : اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ، ويهجم على

محصوله كائناً ما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الدليل . »^(١)

فيظهر من كلامه أن « البيان » عنده نوع خاص من « الدلالة » وهو حين تكون الدلالة فيه ظاهرة ويكون المعنى خفياً ، ولذلك قال « هو البيان الذي سمعت الله يدحه ويدعو إليه .. » ولاشك أن الله تعالى لم يدح كل دلالة وكل بيان .

وقد استعمل الجاحظ في هذا النص أربعة مصطلحات بينها صلة وثيقة ، هي :

١ - (الدلالة) : ويظهر من هذا النص أنه يستعملها بمعنى « الدال » أي الوسيلة الدالة ببدليل أنه أتبع قوله (وضوح الدلالة) بقوله (صواب الإشارة) ، والإشارة عنده صنف من أصناف الدوال التي تدل على المعنى ، فتكون الدلالة بمعنى الدال . وبدليل أنه تحدث عن أصناف الدلالات فقال « وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لاتنقص ولاتزيد : أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة . والنصبة هي الحال الدالة .. »^(٢) ومادامت النصبة هي دال من الدوال بنص كلامه فبقية الدلالات هي دوال أيضاً ، فيكون معنى (الدلالات) هنا : (الدوال) .

٢ - (الإشارة) : وهي صنف من أصناف الدوال .

٣ - (المعنى) : ويقول الجاحظ في المعاني هي : « القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم .. والمتصلة بخواطرهم ... »^(٣) أي يقصد به المدلول ، وهو الشيء الذي يشير إليه الدال .

٤ - (البيان) : أما هذا المصطلح فكما سبق وعلى ما يظهر من كلامه هو أخص من الدلالة ، فقد يكون الدال غير واضح الدلالة على المعنى الخفي أو لم يستدل به أصلاً فحينئذ لا يوجد البيان .

أما إذا دل الدليل على المعنى الخفي أو استخدم الدال في كشف المعنى فحينئذ يكون البيان .

(١) البيان والتبيين ١ / ٧٥ - ٧٦

(٢) السابق ١ / ٧٦

(٣) السابق ١ / ٧٥ مع تغيير طفيف في النص اقتضاه السياق هنا

تقسيم الدلالات في التراث اللغوي :

قسم الجاحظ في كلامه السابق الدلالة خمسة أصناف تقسيماً حاصراً وهي :

١ - اللفظ

٢ - الإشارة

٣ - العقد

٤ - الخط

٥ - الحال التي تسمى « نصبة »

قال : « ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائدة من صورة صاحبها ، وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة ثم عن حقائقها في التفسير وعن أجناسها وأقذارها وعن خاصها وعامها وعن طبقاتها في السار والضار وعما يكون منها لغواً بهرجاً وساقطاً مطرحاً »^(١) وقوله « صورة » يعني به : الشكل ، فكل دال من هذه الدوال له شكله الخاص به . ويؤخذ من هذا ومن قوله « حلية مخالفة لحلية أختها » أن لكل دال من هذه الدوال نظامه الخاص أيضاً ، فنظام الدوال اللفظية يختلف عن بقية أنظمة الدوال الأخرى ، وهكذا في الدوال الإشارية والعقدية والخطية (نظام الكتابة) والحالية .

وقد بين أن الدوال الإشارية هي ما كان « باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسيف ، وقد يتهدد رافع السيف والسوط فيكون ذلك زاجراً ومانعاً رادعاً ويكون وعيداً وتحذيراً »^(٢)

وذكر أن الإشارة واللفظ شريكان في الدلالة، وأن الإشارة يستعان بها مع اللفظ على البيان^(٣) وتحدث عن الدوال الخطية ذاكراً بعض ميزات الكتابة على الكلام المسموع بأن الكتابة أدوم زمناً وأبعد أثراً ، فهي تطول الشاهد والغائب بعكس الكلام المسموع^(٤) .

وذكر أن العقد هو الحساب واستشهد بمثله قوله تعالى ﴿ ولتعلموا عدد السنين والحساب ﴾^(٥) وأما الدوال الحالية فقال فيها « أما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشييرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض وفي كل صامت وناطق وجامد ونام ومقيم وطاعن .. فالدلالة التي في الموات

(١) السابق ١ / ٧٦

(٢) السابق ١ / ٧٧

(٣) السابق ١ / ٧٨

(٤) السابق ١ / ٧٩ - ٨٠

الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان»^(١)

« والجاحظ بجعله دلالة اللفظ واحداً فقط من خمسة أصناف تقوم جميعاً بالكشف عن المعنى فإنما يجعل علم الدلالة اللغوي جزءاً من علم الدلالة العام الذي لم يكتشف أهميته في العصر الحديث إلا على يد دي سوسير وأطلق عليه علم Semiology أي : علم الإشارات الدالة .. وخاصة ما أسماه الجاحظ بـ (الحال) وأطلق عليه دي سوسير الطقوس والعادات والتقاليد التي رأى أنها تساعد - بوصفها إشارات - على إلقاء ضوء جديد على هذه الحقائق اللغوية »^(٢)

تقسيم ابن جني :

ونجد عند ابن جني تقسيماً خاصاً بالصنف الأول فقط من أصناف الدلالة عند الجاحظ ، وهو الدوال اللفظية . إذ قسمها ثلاثة أقسام :

١ - الدلالة اللفظية .

٢ - الدلالة الصناعية .

٣ - الدلالة المعنوية .

وجعلها على هذا الترتيب من جهة قوتها في الدلالة . قال : « فممنه جميع الأفعال ففي كل واحد منها الأدلة الثلاثة ، ألا ترى إلى (قام) ودلالة لفظه على مصدره ، ودلالة بنائه على زمانه ، ودلالة معناه على فاعله . فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه ... وإنما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قبل أنها وإن لم تكن لفظاً فإنها صورة يحملها اللفظ ... فلما كانت كذلك لحقت بحكمه وجرت مجرى اللفظ المنطوق به .. وأما المعنى فدلالته لاحقة بعلوم الاستدلال .. ألا تراك حين تسمع (ضرب) قد عرفت حدثه وزمانه ثم تنظر فيما بعد فتقول : هذا فعل ولا بد له من فاعل فليت شعري من هو ؟ .. إلى أن تعلم الفاعل من هو وماله وحاله من موضع آخر لا من مسموع (ضرب) »^(٣)

ويمكن التعبير عن الدالتين الأوليين بمصطلحين من مصطلحات علم اللغة الحديث :

١ - فهو يعني بالدلالة اللفظية ما يعرف بـ « الدلالة المعجمية » التي تؤخذ من جذر الكلمة وهو في مثاله (ض ر ب)

(١) السابق ١ / ٨١ (٢) دلالة السياق ، د. البركاوي ، ١٥ . وقارن « بدلالة السياق » ؛ رسالة دكتوراه (د. ردة الله

الطليحي) مخطوطة في مكتبة اللغة العربية في جامعة أم القرى ، ص ٢٢ وما بعدها .

(٣) الخصائص لابن جني ٣ / ٩٨

٢ - ويعني بالدلالة الصناعية ما يعرف « بدلالة المورفيم » الذي ينتمي إلى المستوى الفنولوجي . وهو في مثاله وزن (ضَرَبَ) فهذا الوزن المكون من تتابع المصوتات المفتوحة هو هنا مورفيم (أي الوحدة الصرفية) دال على وقوع الضرب في الزمن الماضي . وهذا النوع من الدلالة حينئذ وظيفي لامعجمي .^(١)

٣ - أما الدلالة المعنوية فهي عقلية علاقتها الاستلزام ف (ضَرَبَ) تستلزم وجود ضارب . أما « الدلالة » عند غير اللغويين من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين والمناطقية فلهم في ذلك تعريفات واصطلاحات مختلفة لن نطيل بعرضها هنا وإنما سنذكر بعضها^(٢) فأشهرها عند المتأخرين هو ماسبق أن أوردناه عن التهانوى من أنها :

أ - « أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر . والشيء الأول يسمى دالاً والشيء الآخر يسمى مدلولاً »^(٣) وذكر أن هذا تعريف الأصوليين والمناطقية وأهل المناظرة .

ب - وقال ابن سينا : « إنها نفس الفهم »^(٤) .

ج - وقال الزركشي : « اختلف فيها والصحيح أنها : كون اللفظ بحيث إذا أُطلق فُهم منه المعنى مَنْ كان عالماً بوضعه له »^(٤) .

د - وقال ابن حزم : « الدلالة فعل الدالّ . وقد تضاف إلى الدليل على المجاز »^(٥) وجعل إضافتها إلى الدليل من المجاز لأنه قبل ذلك جعل الدليل هو اللفظ أو العبارة التي تدل على المقصود^(٥) .

هـ - وقال ابن الطيب البصري المعتزلي : « الدلالة هي : ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم »^(٦)

و - وقال الباقلاني : « إن الدليل والدلالة والمستدلّ به أمر واحد وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان ، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها »^(٧)

وواضح أن المناطقية والمتكلمين يُعنون بالدلالات العقلية لا اللفظية ، ولذلك فوجهتهم في البحث الدلالي تختلف عن وجهة اللغويين الذين يُعنون في المقام الأول بالدلالات اللغوية العرفية . أما الأصوليون فهم يُعنون بالنوعين : الدلالات اللفظية كما تبدو في نصوص الكتاب والسنة ، والدلالات العقلية كما في القياس الشرعي بضوابطه المعروفة .

(١) وانظر دلالة السياق ، البركاوى ، ١٥

(٢) انظر في هذه التقسيمات - مثلاً - البحر المحيط للزركشي ٢٦/٢ - ٦٧ - ومعيار العلم للفراي ٤٢ - ٥٨

(٣) وانظر التعريفات ١٠٩

(٤) البحر المحيط ، الزركشي ، ٢ / ٣٦

(٥) الإحكام ١ / ٣٩

(٦) المعتمد ١ / ٥ (٧) التقريب والإرشاد ١ / ٢٠٧

« المعنى » في المعجم :

قال ابن فارس :

« العين والنون والحرف المعتل أصول ثلاثة :

الأول : القصد للشيء بانكماش فيه وحرص عليه .

والثاني : دال على خضوع وذل .

والثالث : ظهور شيء وبروزه « ^(١) والذي يتعلق بالمعنى اللغوي هو الأصل الثالث الذي قال فيه : « الذي يدل عليه قياس اللغة أن المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه ، يقال هذا معنى الكلام ومعنى الشعر أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ .. قال الخليل : عنوان الكتاب يقال منه : عَنَيْتُ الكتاب وعننته وعنونته قال وهو فيما ذكروا مشتق من المعنى « ^(١) وفي اللسان : « عَنَيْتُ فلاناً عَنَيْاً أي قصدته . ومن تَعَنَّى بقولك؟ أي من تقصد . وعَنَانِي أمرُك أي قصدني ..

ومعنى كل شيء : محنته وحاله التي يصير إليها أمره .. وعن أحمد بن يحيى قال : المعنى والتفسير والتأويل واحد . وعَنَيْتُ بالقول كذا : أردت . ومعنى كل كلام ومعناته ومُعْنِيَّتُهُ : مقصده « ^(٢)

ونخلص من هذا إلى أن معنى الكلام أو معنى العبارة في الاستعمال اللغوي تعني : مقصده ومراده الذي يكون في نفس المتكلم ويدلّ على هذا المقصود بالألفاظ التي هي الدوال كما سبق في كلام الجاحظ .

(١) المقاييس في اللغة (ع ن ي)

(٢) اللسان مادة (ع ن ي)

« المعنى » في التراث اللغوي :

لما كان « المعنى اللغوي » وثيق الصلة « بالدلالة اللغوية » في التراث اللغوي كان من المستحسن الحديث عن مصطلح « المعنى » في التراث . وما قيل في مصطلح الدلالة من قبل من أن علماء اللغة لم يضعوا له تعريفاً محدداً - باستثناء ما وجد عند الجاحظ - يقال كذلك في المعنى اللغوي . إلا أن هذا لا يعني أنهم استعملوا هذا المصطلح دون أن يكون له مفهوم عندهم ، بل كانوا يستعملونه ويعنون به معناه في الاستعمال اللغوي المعتاد الذي هو - كما سبق - المقصود والمراد من اللفظ أو الكلام . إذن أماننا في التراث مصطلحان : « الدلالة » و « المعنى » . ولعل تفريق الجاحظ - أو مافهمناه من تفريقه - بين المصطلحين كان هو أيضاً الموقف العام للغويين في ذلك العصر ، فتكون « الدلالة » خاصة بالدال أو الدليل (وهو هنا دال لغوي) ، ويكون « المعنى » هو المقصود والمراد الذي يشير إليه الدال . أي أن « الدلالة » أو « الدال » شيء حسي و « المعنى » شيء مدرك . و « الدلالة » وسيلة و « المعنى » غاية .

تقسيم المعنى في التراث اللغوي :

لعل أشهر تقسيم للمعنى عند علماء العربية واللغويين بصفة عامة هو تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز .

وقد فصلنا الحديث عن الحقيقة والمجاز في الفصل الرابع من هذا البحث ، لكن نشير هنا إلى كلام ابن جني في هذين القسمين إذ يقول : « الحقيقة هي ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة . والمجاز ما كان بضد ذلك . وإنما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي : الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة » (١) .

فالحقيقة مرتبطة بالمعنى الوضعي . بينما المجاز مرتبط بالخروج عن ذلك المعنى عن طريق الاتساع أو التوكيد أو التشبيه .

وقد عبر عبدالقاهر عن هذين المصطلحين بلفظين آخرين هما « المعنى » و « معنى المعنى » إذ الكلام - كما يقول - « على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت (خرج زيد) .. وضرب آخر أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد

لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض . ومدار هذا الأمر على « الكناية » و « الاستعارة » و « التمثيل »^(١) ثم قال : « وإذ قد عرفت هذه الجملة فهنا عبارة مختصرة وهي أن نقول :

١ - المعنى

٢ - ومعنى المعنى

تعني بالمعنى : المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة .

وبمعنى المعنى : أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»^(١)

وإذا كان الأوائل من علماء العربية لم يضعوا تعريفاً محدداً للمعنى فلعل عبد القاهر الجرجاني - فيما يبدو - هو أول من صاغ تعريفاً محدداً « للمعنى » من علماء العربية ، بل وزاد على ذلك مصطلح « معنى المعنى » .

ثم هناك مصطلحات كثيرة عند اللغويين تتصل أو تنبني على الحقيقة والمجاز ، أو على (الأصل والانتساع) كما كان يعبر القدماء^(٢) ، منها :

« المختلف » و « المشكل » في القرآن والحديث . وهذه أوصاف لنوع من المعاني تشكل عند كثير من الناس لضعف علمهم باللغة أو الشريعة فصنف العلماء كتباً في بيانها . وغالب أسباب الاختلاف الظاهري والإشكال يرجع إلى (الانتساع) في اللغة أو (المجاز) . وقد يعبر عن الأشكال والاختلاف بعبارة (معاني القرآن) و (معاني الحديث) إشارة إلى هذا النوع من المعنى . وقد صنف أيضاً كتب كثيرة بهذه العناوين^(٣) وهناك أيضاً (معاني الشعر)^(٤) .

أما تقسيمات (المعنى اللغوي) عند غير اللغويين من الأصوليين والفقهاء والمفسرين فكثيرة وثرية جداً يمكن مراجعتها في مظانها القديمة والحديثة^(٥) .

(١) دلائل الإعجاز ٢٦٢ - ٢٦٣

(٢) سنتحدث عن « الأصل والانتساع » في فصل الحقيقة والمجاز .

(٣) مثل (معاني القرآن) للفراء و (معاني الآثار) للطحاوي

(٤) مثل (معاني أبيات الحماسة) لأبي عبد الله النمري

(٥) انظر مثلاً (تفسير النصوص في الفقه الاسلامي) د. محمد أديب صالح

الدلالة (أو المعنى) في علم اللغة الحديث

يستعمل علماء اللغة العرب هذين المصطلحين بمعنى واحد ، ولاتكاد تجد من يفرق بينهما في المؤلفات العربية في علم اللغة الحديث .

أما حين يُجعل هذان المصطلحان ترجمتين لمصطلحين غربيين هما (على التوالي) :
Semantics (في الانجليزية) و Meaning (في الانجليزية أيضاً) ^(١) فإن الأمر يختلف ، لأن بعض علماء اللغة من الغرب - مثل لاينز - يفرقون بين هذين المصطلحين عندهم ، فعلى هذا من يجعل « الدلالة » ترجمة للأول و « المعنى » ترجمة للثاني فسيفرق بينهما أيضاً على ضوء التفريق بين المصطلحين الغربيين . وقد تحدثنا فيما سبق عن « علم الدلالة » عند « المحدثين » مصطلحاً وتاريخاً وموضوعاً . ونريد الآن أن نتحدث عن مفهوم « المعنى » في علم اللغة الحديث ، « لأن قضية المعنى أو نظرية المعنى تشكل الموضوع الجوهرى لعلم الدلالة » ^(٢)

وقد كثرت تعريفات المعنى عند المحدثين إلى درجة أن أوجدن وريتشاردز أوصلاها في كتابهما (معنى المعنى) إلى اثنين وعشرين تعريفاً ^(٣) وسنذكر فيما يلي بعض هذه التعريفات ، ثم نذكر بشيء من التفصيل بعض نظريات المعنى الحديثة :

١ - يرى سوسير أن معنى الرمز اللغوي هو (الربط بين الفكرة والصورة الصوتية للفظ) ^(٤) و الفكرة عنده هي الصورة الذهنية . وأما الصورة الصوتية (وقد يُعبّر بالصورة الأكوستيكية) فهي كما يقول سوسير : « الأثر النفسي لهذا الصوت أي الصورة التي تصوّرُها لنا حواسنا » ^(٥)

(١) انظر دلالة السياق ، البركاوي ، ٣٠ . وقارن « بدلالة السياق » ، رسالة دكتوراه مخطوطة للدكتور ردة الله الطلحي في مكتبة

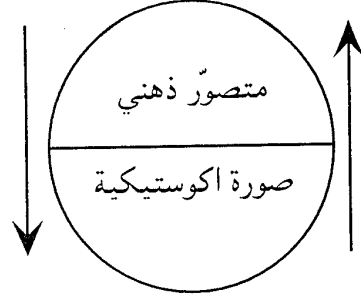
اللغة العربية بجامعة أم القرى ، ص ٢٩ .

(٢) السابق ٣٨ وانظر دور الكلمة في اللغة ٧٥

(٣) دور الكلمة في اللغة ٧٦

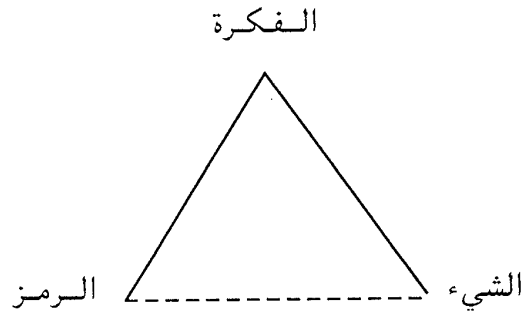
(٤) دلالة السياق ، البركاوي ، ٤٠

ولذا فالدليل اللغوي أو الرمز اللغوي عنده كما يقول : « كيان نفسي ذو وجهين يمكن تمثيله بالشكل التالي :



وهذان العنصران ملتحمان التحاماً شديداً ويستدعى وجود أحدهما وجود الآخر « ^(١) والسهمان في الشكل يشيران إلى أن كل واحد من العنصرين يستدعى الآخر .

٢ - ويرى أوجدن وريتشاردز أن هناك ثلاثة أطراف في عملية الرمز هي : الرمز نفسه (وهو الكلمة المعينة) والمحتوى العقلي أو الفكرة (وهو الذي يحضر في ذهن السامع حين يسمع الكلمة) والشيء نفسه ^(٢) وعبرا عن هذه العملية الرمزية بمثلثها المشهور :



وعلى هذا فمعنى الرمز اللغوي : إشارته إلى شيء غير نفسه . أو العلاقة بين الرمز وما يشير إليه ^(٣) . والنقاط بين الرمز والشيء تشير إلى أن العلاقة بينهما غير مباشرة ؛ بينما هي مباشرة بين الرمز والفكرة وبين الشيء والفكرة وقد جعلنا العلاقة بين الرمز والشيء غير مباشرة لأنه يمكن التفاهم بهذه الرموز دون حضور الأشياء المدلول عليها ؛ مما يعني أن العلاقة هي بين الرمز وفكرته الذهنية

(١) السابق ١١٠ - ١١١

(٢) دور الكلمة في اللغة ٧٦ - ٧٧

(٣) دلالة السياق ، البركاوي ٤٠

وعلى هذا فالمعنى عندهما : (العلاقة غير المباشرة بين اللفظ والشيء الذي يشير إليه من خلال العلاقة المباشرة لكليهما بالمحتوى العقلي أو المفهوم) ^(١) .

٣ - وقد اعتمد أولمان على رأي أوجدن وريتشاردز مع تعديل أدخله عليه فقد عبر بـ (اللفظ) بدل (الرمز) و (بالمدلول) بدل (الفكرة) واستغنى تماماً عن الشيء . ثم سمي العلاقة بين اللفظ والمدلول : (المعنى) وهذه العلاقة كما يقول هي « أساس عملية الإرماز » ^(٢) ولاحظ أيضاً أن كلاً من اللفظ والمدلول يستدعي الآخر . وبالتالي عرف المعنى بأنه « علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول ، علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر » ^(٣)

وهناك آراء أخرى في المعنى شكلت نظريات للمعنى في علم اللغة الحديث وأثرت في اتجاهاته كثرةً وتنوعاً منها : (نظرية الحقل الدلالي) و (النظرية السياقية) وغيرهما .
ولأهمية هاتين النظريتين فسنناولهما بشيء من التفصيل فيما يلي :

٤ - نظرية الحقل الدلالي :

تعد هذه النظرية أقدم النظريات الحديثة في تحليل المعنى اللغوي ، وما زالت النظرية الأكثر قبولاً لدى اللغويين ^(٤) . وقد تبلورت على أيدي علماء سويسريين وألمان ، إلا أن أبرزهم ترير Trier (١٩٣١م) الذي يُعد المؤسس لهذه النظرية ^(٥) والمقصود بالحقل اللغوي : « الدائرة العامة التي تدور في فلكها معاني الكلمات المتقاربة كمعاني الألفاظ الدالة على الألوان أو على صلات القرابة أو الأفعال الدالة على الحركة مثلاً » ^(٦)

وعلى هذا فمعنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو : « محصلة علاقتها بالكلمات الأخرى في داخل الحقل المعجمي » ^(٧) أو « مجموعة الصفات والخواص التي يتميز بها اللفظ وهي تلك التي نستطيع الحصول عليها في إطار الحقل اللغوي الذي ينتمي إليه اللفظ » ^(٨)

(١) السابق ٤١

(٢) دور الكلمة في اللغة ٧٩

(٣) مدخل إلى علم اللغة الحديث : البركاوي ١٦٤

(٤) السابق ١٦٥ وعلم الدلالة لمختار عمر ٨٢

(٥) مدخل إلى علم اللغة الحديث ، ١٦٥

(٦) السابق ١٦٥

(٧) علم الدلالة : مختار عمر ، ٨٠

والهدف من هذه النظرية هو « جمع كل الكلمات التي تخص حقلاً معيناً والكشف عن صلاتها بعضها ببعض وصلاتها بالمصطلح العام »^(١)

والطريقة التي تتبع لاستخلاص خواص المعنى هي وضع الكلمات وخواصها في جدول بحيث تكون الكلمات في هيئة رأسية ، وخواصها في هيئة أفقية مع الرمز بعلامة (+) عند تحقق الصفة وعلامة (-) عند عدم ذلك وعلامة (±) عند الاحتمال^(٢) .

ويمكن توضيح ذلك عن طريق الجدول الذي صنعه أستاذنا الدكتور البركاوي لبيان الخصائص الدلالية لأفعال الحركة في اللغة العربية^(٣) :

وأهم ما انتقدت به هذه النظرية هو « أن الحقل اللغوي ظاهرة خارجة عن إطار اللغة ذاتها ، وأن الطفل كما يقول Rupr لا يتعلم اللغة بأن يُقال له مثلاً هذا حصان ثم يُؤتى له بالحيوانات الأخرى المشابهة كالخمار والبغل والبقرة ليتعرف معاني هذه الكلمات كل على حدة . »^(٤)

ويجيب بورجشميت Burgschmidt « بأن الأفضل أن يقال إن معنى اللفظ تكون من خلال علاقته بالألفاظ المتشابهة في إطار الحقل اللغوي بدلاً من القول بأنه يتكون من خلال هذه العلاقة وبهذا يصبح الحقل اللغوي داخلياً في إطار اللغة »^(٤)

الفاعل	فاعل الحركة			وسيلة الحركة				الوجه	الارتفاع	مجال الحركة		
	الوجه	الارتفاع	العمق	اليد	الرجل	اليد	الرجل			الأرض	الجو	البحر
سار	+	+	+	-	±	-	±	±	±	+	-	-
مضى	+	+	+	-	±	-	±	±	±	+	+	+
جرى	+	+	+	-	+	-	+	+	+	+	-	-
سبح	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+
أبحر	+	-	+	-	-	-	+	+	+	-	-	+
تسلق	±	+	-	±	±	+	±	-	-	+	+	-
زحف	±	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-
جبا	+	-	-	±	±	+	±	-	-	+	-	-
دبّ	±	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
فرّ	+	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	+

(١) السابق : ٨٠

(٢) مدخل ... ١٦٥

(٣) السابق : ١٦٦

(٤) مدخل إلى علم اللغة الحديث ، ١٦٧

٥ - النظرية السياقية :

يكاد يطبق مؤرخو علم اللغة - عرباً وغير عرب - حين الحديث عن منهج فيرث السياقي على إرجاع البداية الأولى لنشأة النظرية السياقية الإنجليزية إلى دراسات مالمينوفسكي الانثروبولوجي البولندي ^(١) اتباعاً منهم لمؤرخي الدراسات اللغوية من الغرب حين لا يكادون يذكرون تأثير فيرث بغير مالمينوفسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢ م) ^(٢) والواقع أن فكرة (دلالة السياق) كانت قد تعاورها مع مالمينوفسكي جمع من الفلاسفة من أهمهم « فتجنشتين » (١٨٨٩ - ١٩٥١ م) الذي عاش مدة من حياته في إنجلترا موطن فيرث . وقد يقال إن مالمينوفسكي سبق من فتجنشتين في نشر أفكاره السياقية ، إذ نُشرت عام ١٩٢٣ م وهي السنة التي طبع فيها كتاب أوجدين وريتشاردز بعنوان (معنى المعنى) وجُعِلت تذييلاً لهذا الكتاب . ولم يعرف وقتها عن فتجنشتين أفكار من هذا النوع ، لكن إن ثبت هذا فلا يضر ، فيكون هذا الفيلسوف قد تحدث في وقت مقارب للوقت الذي تحدث فيه مالمينوفسكي عن (سياق الحال) Context of Situation وأثره في بيان المعنى . هذا أولاً ، وثانياً نرى في حديث فتجنشتين عن سياق الحال دقة وتوضيحاً وتنظيراً - وإن كان لهدف فلسفي - لانجده عند مالمينوفسكي . ولقد تحدث الفلاسفة عن نظريته في المعنى بما يوضح هذا ، فهو يرى أن النظرة إلى المعنى على أنه « الشيء الذي تعبّر عنه الكلمة أو تشير إليه أو ترمز إليه .. غير كاف ، لأنه إن صح بالنسبة إلى كلمات مثل : قلم ، كتاب ، فرس ، نظارة فهو لا يصلح لكلمات مثل « اثنين » ، « لهذا » ، « لا » ... ومن الخطأ أن نسأل : مالمعنى هذه الكلمات الأخيرة ، وإنما السؤال الذي ينبغي أن نضعه هو : كيف تُستعمل هذه الكلمات ... ومن هنا انتهى فتجنشتين إلى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي بل هو عملية سلوك لغوي . وإذن فالمعنى هو الاستعمال . ولهذا ينبغي علينا بدلاً من أن نسأل : مالمعنى (س) ؟ أن نسأل : كيف يستعمل (س) ؟ ... ^(٣) ثم احتفل لهذه النظرية السياقية الفلسفية فلاسفة أكسفورد من بعد فتجنشتين ، وعُنوا عناية خاصة بوصف وظائف اللغة لأن هذا يعين على معرفة المعنى ، وخلاصة نظريتهم في المعنى « أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى وأن معنى أية كلمة يتوقف دائماً على السياق الذي تستعمل فيه .. وعلينا أن نقر بأن ثمة عدداً من الوظائف اللغوية المتميزة وأن التعبيرات لمعنى لها إلا في سياق .. وعلينا [إذا أردنا معرفة معنى رمز معين] أن نسأل سؤالين : الأول : لأي غرض تستعمل

(١) انظر مثلاً : علم الدلالة مختار عمر ، ٧١ وعلم اللغة السعمران ، ٣٠٩ - ٣١٠ ، ومقدمة لدراسة علم اللغة ، حلمي خليل ،

١٥٢ ، ودلالة السياق ، د. البركاوي ٤٨

(٢) انظر مثلاً علم الدلالة ، بالمر ، ٧٤ ، ومدارس اللسانيات ، سامسون ، ت زياد كية ، ٢٣٧ - ٢٣٩

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة ، عبدالرحمن بدوي ، ٢٤٨

الكلمة س ؟ والثاني : ماهي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحاً .. »^(١)
ولذا فقد يكون فيرث اطلع على آراء فتجنشتين السياقية وأفاد منها كما أفاد من آراء
مالينوفسكي الذي كان عنى بسبب عجز الباحث عن ترجمة بعض النصوص اللغوية كالنصوص التي
سجلها في أثناء عمله في جزر التروبريانند مثل (لصاحب زورق - طويل خفيف ضيق يقاد بمجدف)
وترجمه هكذا : نحن - نجري أمام - خشب أنفسنا ... » . « وزعم مالينوفسكي أن هذا الكلام
المنطوق يكون له معنى فقط لورأيناه في السياق الذي استخدم فيه حيث سيكون واضحاً على سبيل
المثال أن كلمة (خشب) تشير إلى مجداف الزورق »^(٢) و « أكد أن اللغة أسلوب عمل
وليست توثيق فكر »^(٣) وقد اعترف فيرث بأنه مدين لما لينوفسكي^(٣)

وقد طور فيرث من فكرة مالينوفسكي عن سياق الحال ، فنظر إليه على أنه جزء من أدوات عالم
اللغة مثله مثل الفصائل النحوية التي يستخدمها « فاقترح الفصائل الآتية :

أ - الملامح الوثيقة بالمشاركين : الأشخاص ، الخصائص الذاتية المميزة :

١ - الحدث الكلامي للمشاركين .

٢ - الحدث غير الكلامي للمشاركين .

ب - الأشياء ذات الصلة بالموضوع .

ج - تأثيرات الحدث الكلامي .. »^(٤)

وقد وجّه إلى مالينوفسكي وفيرث معاً بعض الانتقادات في آرائهما عن دور سياق الحال في كشف
المعنى ، تحدث عنها « سامسون » مثل غموض استعمال فيرث لكلمة معنى ، وعجزه عن تصور سياق
مناسب لبعض العبارات التامة المعنى والتي يظهر أنها في غير حاجة لفهم معناها إلى سياق كعبارة
سابير (قتل الفلاح فرخ البط) مما جعل فيرث يصفها بالهرائية ، ومحدودية الإفادة من سياق
الحال .^(٥) وقد تولى الرد على هذه الانتقادات بالمر مشيراً - دون تصريح - باتساع منهج سياق الحال

(١) السابق ، ٢٥١ . وفي كتاب « التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد » لصالح إسماعيل عبدالحق تحليل واف للأفكار السياقية
لدى أفراد هذه المدرسة الفلسفية مع التعرض لأفكار فتجنشتين باعتباره من أبرز المؤثرين في اتجاه هذه المدرسة . وانظر مثلاً الصفحات
التالية : ٥٩ ، ٦٠ ، ١١٢ ، ١١٧ - ١٢٢ ، ١٢٨ - ١٣١ . بل يرى المؤلف أن فتجنشتين قد سبق تشومسكي أيضاً بالتنبيه إلى
ضرورة فهم قدرة اللغة على التوليد . انظر ص ٧٥

(٢) علم الدلالة ، بالمر ، ٧٤ - ٧٥

(٣) السابق ٧٧

(٤) علم الدلالة : بالمر ، ٧٧

(٥) انظر في هذه الانتقادات : مدارس اللسانيات : سامسون ، ٢٤٠ - ٢٤٢ مع ملاحظة أن الانتقاد الأخير عن بالمر : ٧٩

وطموحيته الزائدة عن الحد إلا أنه يقول : « قد يكون هذا هو كل ما نأمل بلوغه في أي وقت » ؛^(١)
هذا فيما يتعلق بسياق الحال أما السياق اللغوي فقد تحدث فيرث عما أسماه « الرصف » أو
« التضام » (Collocation) إذ « زعم أننا نعرف الكلمة بالمجموعة التي تلازمها .. لكن بالنسبة
لفيرث فإن التزام الصحبة الذي يسميه بالتضام كان جزءاً من معنى الكلمة حسب ... ولم يكن فيرث
معنياً بالتوزيع الشامل وإنما بالوقوع المشترك الأكثر وضوحاً وأهمية (بالتوقع المشترك للكلمات)
كما صاغها هو »^(٢)

ويقول الدكتور البركاوي عن مفهوم الرصف هذا : « هو مفهوم غامض إلى حد ما - كما يقول لاينز
- ولكن الأمثلة التي ذكرها فيرث تشير إلى أن المراد به : الورد المتوقع أو المعتاد لكلمة ما مع
ما ينسبها أو يتلاءم معها من الكلمات الأخرى في سياق لغوي ما . ومن أمثلة ذلك : البقرة مع
اللبن ، الليل مع الظلمة . ويطلق على هذا المستوى من التحليل مصطلح « التحليل الرصفي » وهو
يقع في منزلة وسط بين مستويين : مستوى السياق الخارجي والمستوى النحوي ، وهو مسئول تماماً أو
إلى حد ما عن تحديد المعنى المعجمي .. »^(٣) و يقول : « إن أهمية التحليل الرصفي تتضح في
تحديد المعنى المعجمي المراد ، لأنه يوقفنا على التجمعات التي ترد فيها الكلمات .. »^(٣)
وقد جعل فيرث للرصف اللغوي قسمين اثنين :

- ١ - رصفاً اعتيادياً وهو « الذي يوجد بكثرة في أنواع مختلفة من الكلام العادي » .
 - ٢ - رصفاً بليغاً وهو « الموجود في بعض الأساليب الخاصة وعند بعض الكتاب المعنيين »^(٣) .
- ومما مضى يمكن القول إن المعنى اللغوي للكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو : « استعمالها في
اللغة » أو « الطريقة التي تستعمل بها »^(٤) أو هو « مجموعة الخصائص والميزات اللغوية للحدث
المدرّوس »^(٥) ومجموعة الخصائص هذه هي محصلة المعاني الوظيفية منظوراً إليها في سياق الحال أو
في المقام الذي وجدت فيه .

ولقد كان للعرب - لغويين وفقهاء - جهود عظيمة في السياق تنظيراً وتطبيقاً ، وإن كان جهدهم
التطبيقي أكبر بكثير من جهدهم التنظيري ، وسنرجئ الحديث عن هذا إلى الفصل الخامس من هذا
البحث .

(١) علم الدلالة : بالمر ، ٨٠ .

(٢) السابق : ١٤٥ .

(٣) دلالة السياق ... د. البركاوي ، ٥٢ - ٥٣ . وانظر علم الدلالة لمختار عمر ، ٧٤ - ٧٨ .

(٤) علم الدلالة : مختار عمر ، ٦٨ .

(٥) دور الكلمة في اللغة : أولمان ، من هامش للمترجم د. كمال بشر ص ٨١ .

تقسيم المعنى عند المحدثين :

مثلاً تعددت الآراء في مفهوم المعنى تعددت الوجهات كذلك في تقسيمه أو أنواعه :

١ - فقد قسم كيسلنج وفيجاند المعنى إلى :

أ - معنى المفرد أو الكلمة : وهو المفهوم الذي يرتبط بالكلمة بحيث :

- يصور صنفاً من الأشياء الذهنية وخواصها وعلاقاتها .

- ويمكن التثبت منه من خلال علاقته بالمفاهيم الأخرى في النظام اللغوي .

- ويدع أساساً لافتراض استعمال الكلمة لنرى هل ذلك يمثل في الواقع أمراً محسوساً أو معنوياً .

ب - ومعنى الجملة : وهو يرتبط بنوع الجملة مثل الجملة الخبرية والإنشائية .. (١)

٢ - وبعضهم قسم المعنى إلى :

- معنى معجمي .

- معنى صوتي .

- معنى صرفي (بنيوي)

- معنى نحوي (تركيب)

- معنى اجتماعي (١)

وهذا حين يُراد تحليل النص اللغوي ؛ فإن العبارة - مثلاً - ينظر إليها من خلال مستويات متدرجة ، وكل مستوى له وحدة خاصة به تعبر عن معنى خاص .

واللغويون على اختلاف اتجاهاتهم يستعملون هذه المستويات أو المعاني المختلفة بحسب تدرج

المستويات اللغوية إلا أن المعنى الاجتماعي احتفى به السياقيون أكثر من غيرهم . والمعاني الصوتية

والصرفية والنحوية تسمى (معاني وظيفية) ، فحينئذ يكون لدينا ثلاثة أنواع رئيسية من المعنى هي ،

المعنى المعجمي ، والمعنى الوظيفي ، والمعنى الاجتماعي .

٣ - ويقسم المعنى من جهة أخرى إلى :

- أساسي .

- وثانوي (٢) أو إلى :

- أساسي .

- وسياقي

- اجتماعي سياقي

- تعبيري^(١)

- ٤ - وقد عبّر الدكتور تمام حسان عن المعاني الرئيسية الثلاثة عند اللغويين (وهي : المعنى المعجمي والوظيفي والاجتماعي) بثلاثة ألفاظ أيضاً فيها تغيير طفيف في الشكل لا في المضمون ، وهي :
- المعنى الوظيفي ، وهو « معنى الصوت والحرف والمقطع والظاهرة الموقعية والأدوات والملحقات والصيغ والأبواب النحوية »^(٢)
- المعنى الإطلاقي ، وهو « المعنى العرفي الذي أعطي للكلمة بالوضع ويصلح لأن يسجله المعجم »^(٣)

- والمعنى المقصود ، و « هو المعنى الاجتماعي المراد من المنطوق »^(٤) ويفرق بين المعنى الإطلاقي والمعنى المقصود بأن الأول علاقة اعتبارية بين الكلمة والمدلول ، والثاني علاقة اجتماعية بين المنطوق والمقصود ، « ولو كانت العلاقة بين هذين الأخيرين اعتبارية لانعدمت دقة المعنى »^(٤)

(١) علم الدلالة ، ببيرجيرو ، ترجمة منذر عياشي ٦٢ - ٦٣

(٢) مقالات في اللغة والأدب ٣٣١

(٣) السابق ٣٣٤

(٤) السابق ٣٣٦

ثالثاً : من قضايا المعنى في علم الدلالة

يعالج علم الدلالة عدداً من مشكلات المعنى ، بعضها قديم تناوله العلماء تفصيلاً على إختلاف تخصصاتهم (كالترادف) و (الاشتراك) و (التضاد) و (الاشتمال أو التضمن) ^(١) و (أقسام الدلالة) من « وضعية » و « طبيعية » و « عقلية » و (الترجمة) ^(٢) و (أثر السياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي في تحديد المعنى وتوضيحه) ، أو إجمالاً مثل (تطور الدلالة : أسبابه وأنواعه) . وبعضها حديث كان نتيجة التعمق في دراسة المعنى والرغبة في وضع المزيد من النظريات والإجراءات لحل بعض مشكلاته التي من أهمها : الغموض في بعض التراكيب بحيث تحتل أكثر من معنى ^(٣) ، وسبب مقدرة الإنسان على أن ينتج ويفهم جملاً كثيرة لم يسمعها من قبل ^(٤) وقد عني تشومسكي وأتباعه بهاتين القضيتين وقضايا أخرى فيما يعرف بنظرية النحو التحويلي والتوليدي . وظهرت بخصوص ذلك أفكار مختلفة مثل : البنية العميقة والبنية السطحية ، علاقات الحالة ، تحليل الكلمة والجملة إلى عناصر دلالية لكشف سبب الغموض أو انعدام المعنى في بعض الجمل ، حتى أصبح معلوماً عند علماء الدلالة مايسمى الآن بعلم « الدلالة التوليديّة » .

غير أن الذي يعنينا هنا من هذه القضايا في المقام الأول هو ماله صلة بموضوعات هذا البحث ، وذلك مثل مشكلة « التعدد » سواء كان تعدداً في اللفظ أو تعدداً في المعنى ، وهي من القضايا الكبرى في علم الدلالة . وقد كان لعلمائنا في القديم آراء ومذاهب ونقاشات كثيرة في طرفي هذه المشكلة ؛ أي في الترادف (وهو تعدد الألفاظ) وفي الاشتراك (وهو تعدد المعاني) غير أن تعدد المعنى ينقسم قسمين في تراثنا وفي لغتنا العربية :

الأول : تعدد بلا تضاد (المشترك ، والوجوه والنظائر) .

الثاني : تعدد مع التضاد (المتضاد)

(١) هذه ترجمة د. صبري السيد في كتاب (علم الدلالة) لبارمر ص ١١٨ . ويعني بهما بالمر مايقابل « الجنس » أو « العام » حين يشتمل الأول على الأنواع والثاني على الخواص .

(٢) عالج الفقهاء في الترجمة ما يختص بترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأخرى وشروط ذلك ، كما تعرض بعض الأدباء النقاد لترجمة الكتب العلمية والنصوص الأدبية ومشكلاتها كما نجد عند الجاحظ مثلاً في الحيوان (١ / ٧٥ - ٧٧)

(٣) انظر مثلاً (نظرية تشومسكي اللغوية) ، ليونز ، ت حلمي خليل ، ص ١١٩ ، ١٥٥

(٤) انظر مثلاً كتاب تشومسكي (المعرفة اللغوية) ت محمد فتحيح ص ٤٣ وما بعدها .

ومن القضايا التي تعنينا في هذا البحث قضية (تطور الدلالة) ، وقد عالجها علماء الدلالة المحدثون بطرق متشابهة مع طرق القدماء ، مثل حديثهم عن أسبابه ، وتقسيمها إلى اجتماعية ودينية ، ولغوية ، وحديثهم عن مظاهره أو كلفيته ، وتقسيم ذلك إلى توسيع الدلالة وتضييقها وانتقالها ، فقد كان للقدماء - وأعني بهم علماءنا خاصة - حديث مشابه للدرس الحديث في تطور الدلالة كما سنعرض لهذا في فصل التطور الدلالي .

وقد كان لابن تيمية جهد متميز أيضاً في علاج هذه القضية نظرياً وتطبيقاً . ومما يلاحظ في تراثنا أن الفقهاء عنوا بهذه القضية أكثر من اللغويين . ولعل سبب ذلك راجع إلى أن كل الناس عاميهم وخاصيهم يرجعون إلى نصوص الوحي ، ويتعلمون منها أحكام دينهم ، وكثير منهم لا يتنبه إلى مسألة تطور الدلالة فيقعون في الخطأ في فهم أو تفهيم المعنى . أما النصوص الأخرى كالشعر والنثر فلا يمارس النظر فيها ويتعامل بها إلا فئة محدودة ؛ فلا تظهر أو تشتهر الأخطاء التي تقع من جهة الغفلة عن التطور الدلالي .

ومما يتصل بقضية التطور الدلالي مسألة خاصة كان لها أثر كبير في تراثنا في مختلف مجالاته ، وتلك هي مسألة (المجاز) . وهي عند المحدثين تعالج في نطاق (علم الدلالة التاريخي أو التطوري) من جهة بيان أسبابه وكلفيته بوصفه ظاهرة لغوية . كما يعالج في (علم الأسلوب) باعتباره مؤشراً أسلوبياً يدل على الفرق بين أسلوب وآخر ، شكلاً ومضموناً . ويعالج حينئذ من عدة جهات ؛ من جهة أثره في جمال الأسلوب ، وبواعثه الفنية ، والفرق بينه وبين الحقيقة في جمال النص ، ودلالة ذلك على نفسية المبدع ورؤيته الأدبية ، وغير ذلك من بحوث (١) .

ولقد كان لابن تيمية موقف نقدي من (نظرية الحقيقة والمجاز) في تراثنا كما هي عند الأصوليين والمتكلمين . انطلق فيه من منهج لغوي صرف ، وأعني بقولي « صرف » أنه لم يتبن فيه مقولة أو نظرية بلاغية يعتمد عليها في نقد نظرية (الحقيقة والمجاز) ؛ بل كان منهجه لغوياً خالصاً يقصد منه البحث عن « المعنى المقصود » أو ما يسمّى أيضاً عند علماء الدلالة « المعنى الاجتماعي » . ولذلك استبدل « دلالة السياق » بتلك النظرية فيما يتعلق بمعرفة « المعنى المقصود » من النص . وسنعرض جوانب هذين الموضوعين (موقف ابن تيمية من « نظرية الحقيقة والمجاز » وموقفه من « دلالة السياق ») في الفصلين الرابع والخامس .

وتعد (المصطلحات العلمية) منطقة مشتركة بين علم الدلالة وعلم اللغة التطبيقي وعلوم أخرى .

(١) انظر مثلاً (علم الأسلوب : مبادئه وإجراءاته) د. صلاح فضل ، ٢٤٩ - ٢٦٧ ، و (الأسلوبية) بيجريو ، ت منذر عياش ،

ومع أن (المصطلحات) التي تعالج قضاياها هذه العلوم هي المصطلحات التكنولوجية والصناعية في الدرجة الأولى فلا مانع من إدراج الحديث عن مصطلحات العلوم الدينية والإنسانية وعلاج قضايا خاصة بها تختلف عن قضايا المصطلح التكنولوجي .

وقد عرضنا بعض هذه القضايا في الفصل الأخير من خلال موقف ابن تيمية منها . وعلى كل فقضايا المعنى كثيرة ومازالت في ازدياد على أيدي علماء الدلالة ، ويمكن تلخيص هذه الموضوعات فيما يلي :

١ - لقد بدأ البحث الدلالي المنظم بحثاً تاريخياً يهتم بقضايا التطور الدلالي وخاصة مايتعلق بتعميم الدلالة وتخصيصها ، وانتقال الدلالة ، كما يعني ببلى الألفاظ وميلادها وعوامل ذلك كله .
٢ - القضايا المتعلقة بوصف المعنى وتحليله بعد تحديد ماهيته وأبعاده ، ومن أهمها قضية التعدد في العلاقة بين اللفظ ومدلولاته المتعددة (قضايا الاشتراك) ، أو بين المدلول الواحد والألفاظ المختلفة التي تدل عليه (قضايا الترادف) .

٣ - نظريات علمية تفسر المعنى ، وذلك مثل نظرية الحقل اللغوي ونظرية السياق .

ابن تيمية وقضايا علم الدلالة :

لقد تحدث ابن تيمية - رحمه الله تعالى - عن التطور الدلالي وذكر أنواعه ، كما تحدث عن قضايا تعدد اللفظ للمعنى الواحد (الترادف) ، وتعدد المعنى للفظ الواحد (المشترك) ، وفيما يتعلق بنظريات علم الدلالة - كما يفهمها المحدثون - نجد العلامة ابن تيمية قد أولى نظرية السياق عناية خاصة وجعل منها بديلاً حقيقياً عن نظرية (الحقيقة والمجاز) ، ليس هذا فحسب ولكنه تناول أيضاً ما يعد الآن أحدث فروع علم الدلالة ألا وهو علم « المصطلح » الذي يعد قاسماً مشتركاً بين الدرس الدلالي واللغويات التطبيقية ، فهذا العلم في جانبه النظري دلالي بحت ، وفي جانبه التطبيقي أو العملي فرع من فروع علم اللغة التطبيقي *Applique linguistics* ، وقد أولى ابن تيمية الجانبين معاً اهتماماً خاصاً سنحاول إبرازه إن شاء الله تعالى في الفصل السادس من هذا البحث .

المبحث الثاني

في

التعريف بابن تيمية وعصره ومصادره اللغوية

ليس في مقدور الباحث أن يزيد شيئاً ذا بال عما قاله القدماء والمحدثون في حياة ابن تيمية وجهاده ومواقفه من الفرق الاسلامية وغير الاسلامية ، فقد كتب عنه الكثير وأفردت قديماً وحديثاً كتب - بعضها في مجلدات - عن حياته وآرائه العلمية ومواقفه من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية .

لكن بقي - في نظري - الحديث عما أسمّيه : « الترجمة العلمية لشيخ الإسلام ابن تيمية » ؛ تلك الترجمة التي تعتمد على استقراء كتبه واستخراج عناصر هذه الترجمة منها . فلقد وقعتُ في كتبه على الكثير من هذه العناصر التي تحتاج إلى ترتيب وتحليل ومقارنة بأقوال المؤرخين الذين تناولوا ابن تيمية في مسلكه الفكري وآرائه العلمية وغير ذلك مما تحتاجه مثل هذه الدراسة التي إن تمت فستخرج في ظني في مجلد ضخم .

أما في هذا التمهيد فأنا مجبر على الاختصار على ما لا بد منه للتعرف على شيخ الإسلام ابن تيمية وظروف عصره الذي نشأ فيه . وقد اخترت أن أسوق ترجمة الإمام الذهبي - وهو تلميذ ابن تيمية - لشيخ الإسلام لوفائها بالعناصر الأساسية في حياة ابن تيمية مع الاختصار وكثرة الفوائد . ولهذه الترجمة قيمة مهمة تتجلى من خلال ما يلي :

١ - أن الذهبي كان من المنصفين في رأيهِ في ابن تيمية ، فلم يكن من المعجبين الذين تعمى عيونهم عن الهنات ، بل قد نقدّه في عدة أمور خلقية وعلمية . وقد ذكر هذا في ترجمته التي سننقلها .

٢ - أن الذهبي يُعدّ إمام علماء عصره (بعد شيخه المزّي) في الرجال والجرح والتعديل ، ومن هنا ندرك قيمة هذه الترجمة .

٣ - أن هذه الترجمة هي آخر ما كتبه الذهبي عن شيخه ، إذْ له عنه عدة تراجم ، وهذه هي الأخيرة فيما يبدو لأنه جعلها في ضمن : ذيله على كتابه الضخم « تاريخ الإسلام » ، ولأن فيها زيادات لا توجد في التراجم الأخرى ^(١) .

وقد وضعتُ عنواناتٍ جانبيةً بين معقوفين [] حرصتُ أن تكون معبرةً عن مضمون كل مقطع من ترجمة الذهبي . وقد قدّمتُ وأخرتُ في الترجمة حرصاً على ضم النظر إلى نظيره دون حذف أو زيادة مني إلا ما أشرتُ إليه من العنوانات الجانبية المحصورة بين معقوفين .

(١) يمكن مراجعة هذه التراجم في كتاب « الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون » .

وقد تحدثنا عن هذا الكتاب فيما سيأتي ص ٤١ .

أولاً : صورة مجملته عن ابن تيمية وحياته :

قال الذهبي إمام الجرح والتعديل في عصره في ترجمه شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية^(١) :

« اسمه ونسبه »

ابن تيمية : الشيخ الإمام العالم المفسر المجتهد الحافظ المحدث شيخ الإسلام نادرة العصر ، ذو التصانيف الباهرة ، والذكاء المفرط تقي الدين أبو العباس أحمد بن العالم المفتي شهاب الدين عبد الحليم ابن الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام مؤلف « الأحكام »^(٢) ، ابن عبدالله بن أبي القاسم الحراني^(٣) ابن تيمية ، وهو لقب لجده الأعلى^(٤) .

« ولادته وهجرته مع أهله »

مولده في عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة بحران ، وتحول به أبوه وأقاربه إلى دمشق في سنة سبع وستين عند جور التتار منهزمين ، يجرون الذرية والكتب على عجلة : فإن العدو ماتركوا في البلد دواب سوى بقر الحرث ، وكلت من ثقل العجلة ، ووقف الفرار ، وخافوا من أن يدركهم العدو ، ولجأوا إلى الله ، فسارت البقر بالعجلة ، ولطف الله تعالى حتى انحازوا إلى حد الإسلام .

« من شيوخه »

فسمع من ابن عبد الدائم وابن أبي اليسر ، والكمال ابن عبد وابن أبي الخير ، وابن الصيرفي ، والشيخ شمس الدين ، والقاسم الأربلي ، وابن علان ، وخلق كثير . وأكثر وبالغ^(٥) . وقرأ على جماعة وانتخب^(٦) ونسخ عدة أجزاء ، و« سنن أبي داود » ، ونظر في الرجال والعلل .

(١) كتاب (ذيل تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام) تحقيق مازن باوزير ص ٣٢٤

(٢) يعني كتاب « المنتقى من أخبار المصطفى » لجده شيخ الإسلام . وهو من كتب أحداث الأحكام المشهورة ، شرحه الشوكاني في كتابه العظيم « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار » .

(٣) نسبة إلى مدينة « حران » في شمال الشام .

(٤) في (وفيات الأعيان) لابن خلكان في ترجمة ، محمد بن الخضر بن تيمية (٤ / ٣٨٨) ما يخالف هذا ، فقد نقل عن محمد هذا أن أباه أوجده - والشك منه - حج وكانت امرأته حاملاً فرأى بمدينة « تيماء » جارية جميلة فلما رجع من الحج وجد زوجته قد وضعت بُنْيَةً فلما رآها قال : « يا تيمية » يعني أنها تشبه تلك التي رآها بتيماء . ومحمد بن الخضر هذا هو أخو أبي جد شيخ الإسلام ، وأبوجه اسم عبدالله . وآل عبدالله هذا مع آل محمد يكونان أسرة آل تيمية العريقة في التاريخ وانظر في نسب هذه الأسرة وموطنها كتاب (المدخل المفصل إلى فقه الامام أحمد بن حنبل) ليكر أبو زيد ١ / ٥٣٢

(٥) أي أكثر من السماع للحديث وبالع فيه

(٦) أي اختار مما سمعه وراوه . ومن اختياراته ما اختاره من جزء الحسن بن عرفة وقد رواه الذهبي عنه . وهو مطبوع بتحقيق عبدالرحمن الفريوائي

[منزلته في علم الحديث]

وصار من أئمة النقد ومن علماء الأثر ، مع التدنّ والنبالة ، ومع الذكر والصيانة .

[منزلته في الفقه]

ثم أقبل على الفقه ودقائقه وقواعده وحججه والإجماع والاختلاف حتى كان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الاختلاف ، ثم يستدل ويرجح ويجهتد ، وحُقَّ له ذلك فإن شروط الاجتهاد كانت قد اجتمعت فيه ، فإنني مارأيت أحداً أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يُوردها منه ، ولا أشد استحضاراً لمتون الأحاديث وعزوها إلى الصحيح أو إلى المسند أو إلى السنن منه ، كأن الكتاب والسنة نصب عينيه ، وعلى طرف لسانه ، بعبارة رشيقة ، وعين مفتوحة ، وإفحام للمخالف .

[منزلته في التفسير]

وكان آية من آيات الله في التفسير والتوسع فيه ، لعله يبقى في تفسير الآية المجلس والمجلسين .

[منزلته في علم الكلام والمذاهب والفرق]

وأما أصول الديانة ومعرفتها ، ومعرفة أحوال الخوارج والروافض والمعتزلة وأنواع المبتدعة فكان لا يشق فيه غباره ولا يلحق شأوه .

[مؤلفاته]

ولقد سارت بتصانيفه الركبان في فنون من العلم واللوان ، لعل تواليه وفتاويه في الأصول والفروع والزهد والتفسير والتوكل والإخلاص وغير ذلك تبلغ ثلاثمائة مجلد ، لا بل أكثر .

[من صفاته الجسمية]

وكان الشيخ أبيض ، أسود الرأس واللحية ، قليل الشيب ، شعره إلى شحمة أذنيه ، كأن عينيه لسانان ناطقان ، ربعة من الرجال ، بعيد ما بين المنكبين ، جهوري الصوت فصيحاً ، سريع القراءة .

[من صفاته النفسية]

هذا مع ما كان عليه من الكرم الذي لم أشاهد مثله قط ، والشجاعة المفرطة التي يضرب بها المثل ،

والفراغ عن ملاذ النفس من اللباس الجميل والمأكل الطيب والراحة الدنيوية .
يعتريه حدة ، ثم يقهرها بحلم وصفح . وإليه المنتهى في فرط الشجاعة والسماحة وقوة الذكاء .

[من صفاته الدينية]

ولم أر مثله في ابتهاله واستغاثته بالله تعالى وكثرة توجّهه . وكان قوَّالاً بالحق ، نهأً عن المنكر
لاتأخذه في الله لومة لائم ، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة الأغيار .

[نزاهة الذهبي في وصف ابن تيمية]

إن من خالطه وعرفه قد ينسبني إلى التقصير في وصفه . ومن نابذه وخالفه ينسبني إلى التغالي
فيه ، وليس الأمر كذلك ، فهذا الرجل لأرجو على ماقلته فيه دنيا ولا مالا ولا جاهاً بوجه أصلاً ، مع
خبرتي التامة به ، ولكن لايسعني في ديني وعقلي أن أكتّم محاسنه وأدفن فضائله وأبرز ذنوباً له
مغفورة في سعة كرم الله تعالى وصفحه ، مغمورة في بحر علمه وجوده ، فإن الله يغفر له ويرضى عنه
ويرحمنا إذا صرنا إلى ما صار إليه .

مع أنني مخالف له في مسائل أصلية وفرعية ، قد أبدت آنفاً أن خطأه فيها مغفور بل قد يشيبه الله
تعالى فيها على حسن قصده وبذل وسعه والله الموعد .
مع أنني قد أوديت لكلامي فيه من أصحابه وأضداده ، فحسبي الله . وقد تعبت بين الفريقين ، فأنا
عند محبّه مقصّر ، وعند عدوّه مسرف مكثّر ، كلا والله !

[نقد بعض أخلاقه]

مع أنني لا أعتقد فيه العصمة ، كلا ؛ فإنه مع سعة علمه ، وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه
لحرّمات الدين : بشر من البشر ، تعتريه حدة في البحث وغضب ، وشطف للخصم ، يزرع له عداوة في
النفوس ونفوراً عنه .

وإلا فلو لاطف الخصوم ورفق بهم ولزم المجاملة وحسن المكاملة لكان كلمة إجماع ؛ فإن كبارهم
وأئمتهم خاضعون لعلومه وفقهه ، معترفون بشفوفه وذكائه مقرون بندور خطائه .

[موقف الحاقدين منه]

لست أعني بعض العلماء الذين شعارهم وهجّيراهم الاستخفاف به ، والازدراء بفضله ، والمقّت له ،

حتى استجهلوه وكفروه ونالوا منه من غير أن ينظروا إلى تصانيفه ولا فهموا كلامه ، ولالهم حظ تام من التوسع في المعارف . والعالم منهم قد ينصفه ويرد عليه بعلم .

[الموقف السليم من العدا بينه وبين مخالفه]

وطريق العقل السكوت عما شجر بين الأقران ، رحم الله الجميع . وأنا أقل من أن ينبه على قدره كلمي ، أو يوضح نبأ قلبي .

[موقف عقلاء مخالفه منه]

فأصحابه وأعداؤه خاضعون لعلمه ، مقرون بسرعة فهمه ، وأنه بحر لاساحل له ، وكنز لا نظير له ، وأن جوده حاتمى ، وشجاعته خالدية .

ولكن قد نقموا عليه أخلاقاً وأفعالاً ، فمنصفهم فيها مأجور ، ومقتصدهم فيها معذور ، وظالمهم فيها مأزور ، وغاليهم مغرور وإلى الله ترجع الأمور . وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك ، والكمال للرسول ، والحجة في الإجماع . فرحم الله أمراً تكلم في العلماء بعلم ، أو صمت بحلم ، وأمعن في مضايق أقاويلهم بتؤدة وفهم ، ثم استغفر لهم ووسّع نطاق المَعذرة ، وإلا فهو لا يدري ولا يدري أنه لا يدري .

[الرد على من لا يعذر ابن تيمية في اجتهاداته أو يكفره]

وإن أنت عذرت كبار الأئمة في معضلاتهم ولا تعذر ابن تيمية في مفرداته فقد أقررت على نفسك بالهوى وعدم الإنصاف .

وإن قلت : لأعذره لانه كافر عدو لله تعالى ورسوله !! قال لك خَلَقَ من أهل العلم والدين : ما علمناه والله إلا مؤمناً محافظاً على الصلاة والوضوء وصوم رمضان معظماً للشرعية ظاهراً وباطناً . لا يُؤْتَى من سوء فهم ؛ بل له الذكاء المفرط ، ولا من قلة علم ؛ فإنه بحر زخار ، بصير بالكتاب والسنة ، عديم النظر في ذلك . ولا هو بمتلاعب بالدين ، فلو كان كذلك لكان أسرع شيء إلى مداينة خصومه وموافقتهم ومنافقتهم . ولا هو يتفرد بمسائل بالتشهي ، ولا يفتي بما اتفق ، بل مسائله المفردة ^(١) يحتج لها بالقرآن أو بالحديث أو بالقياس ويبرهنها وينظر عليها وينقل فيها الخلاف ، ويطيل البحث ، أسوة بمن تقدمه من الأئمة ، فإن كان قد أخطأ فيها فله أجر المجتهد من العلماء ، وإن

(١) يعني التي تفرد بها عن المشهورين ففقهائه عصره أو عن المذاهب الأربعة .

كان قد أصاب فله أجران . وإنما الذم والمقت لأحد رجلين : رجل أفتى في مسألة بالهوى ولم يبد حجة ، ورجل تكلم في مسألة بلاخميرة من علم ولا توسع في نقل ، فنعوذ بالله من الهوى والجهل .

[النقد السليم هو نقد المنصفين لا المعجبين ولا المتعنتين]

ولاريب أنه لا اعتبار بزم أعداء العالم ، فإن الهوى والغضب بين الأعداء والمحبين يحملهم على عدم الإنصاف والقيام عليه . ولا اعتبار بمدح خواصه والغلاة فيه ، فإن الحب يحملهم على تغطية هناته ، بل قد يعدونها محاسن ! وإنما العبرة بأهل الورع والتقوى من الطرفين الذين يتكلمون بالقسط ويقومون لله ولو على أنفسهم وآبائهم .

[وفاته مسجوناً]

توفي ابن تيمية إلى رحمة الله تعالى معتقلاً بقلعة دمشق بقاعة بها ، بعد مرض اشتد أياماً في ليلة الاثنين ، العشرين من ذي القعدة ، سنة ثمان وعشرين وسبعمائة وصلى عليه بجامع دمشق عقيب الظهر وامتلاً الجامع بالمصلين كهيئة يوم الجمعة حتى طلع الناس لتشيعه من أربعة أبواب البلد . وأقل ما قيل في عداد مَنْ شهدته خمسون ألفاً وقيل أكثر من ذلك . وحُمل على الرؤوس إلى مقابر الصوفية ودفن إلى جانب أخيه الإمام شرف الدين ، رحمهما الله وإيانا والمسلمين «

ومن الترجمات المهمة لشيخ الإسلام ترجمة الصفدي خليل بن أيبك الأديب المؤرخ ترجم له ترجمتين متشابهتين في كتابه الكبير (وفيات الأعيان) وفي كتابه (أعيان العصر) . وكانت ترجمته في أعيان العصر مقارنة لترجمة الذهبي من جهة الحديث عن نسبه وجده في طلبه العلم وسعة علمه في فنون الإسلام وقوته في المناظرة .. إلا أنه خالف الذهبي في أشياء يمكن ذكرها فيما يلي :

١ - يقول فيه : « انفرد بمسائل غريبة ورجح فيها أقوالاً ضعيفة عند الجمهور معيبة ، كان منها يقع في هوة ، ويسلم منها لما عنده من النية المرجوة والله يعلم قصده ، وما يترجح من الأدلة عنده » (١)

٢ - ويقول : « قد تحلّى « بالمحلّى » ، وتولّى من تقليده ماتولّى ، فلو شاء أوردته عن ظهر قلب ، وأتى بجملته مافيه من الشناع والثلب . وضيع الزمان في رده على النصارى والرافضة ، ومن عاند الدين أو ناقضه ، ولو تصدى لشرح البخاري أو لتفسير القرآن العظيم ، لقلد أعناق أهل العلوم بدرّ كلامه النظيم » (١)

(١) انظر الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية جمع وفهرسة محمد عزيز شمس وعلي العمران نقلاً عن أعيان العصر للصفدي ، ص

٣ - ويقول : « كان الشيخ الإمام العلامة تقي الدين أحمد ابن تيمية رحمه الله : علمه متسع جداً إلى الغاية ، وعقله ناقص يورطه في المهالك ويوقعه في المضايق »^(١)

ومافي هذه النصوص السابقة من وصف ابن تيمية بالشذوذ في المسائل العلمية هو بحسب مبلغ الصفدي من الفهم والعلم ، ويخالفه في هذا الوصف كثير من العلماء المنصفين .

ومافيه من اتهام ابن تيمية بتقليد ابن حزم فليس بصحيح^٢ ويعرف بطلان ذلك كل من اطلع على كتب ابن تيمية^٣ ودرسها^٤ وكان منصفاً بريئاً من التعصب . بل إن ابن تيمية قد نقد ابن حزم نقداً لاذعة في مواضع من كتبه^(٢) فكيف يكون له مقلداً ؟!

وأما وصفه بنقص العقل لأجل أنه يوقع نفسه في المهالك كما يقول فليس كما ظن الصفدي ، إذ لو كان العقل يقتضي دائماً الصمت وطلب السلامة لما ظهر حق واندرج باطل ، ولقد أحسن شاعر المعرفة إذ يقول :

حِجَى زاده من جُرْاةٍ وسماحةٍ * وبعضُ الحِجَى داعٍ إلى البخلِ والجُبْنِ

وزاد على الذهبي بعض أشياء منها :

١ - قوله « يملئ على المسألة الواحدة ما شاء من رأس القلم ويكتب الكراسين والثلاثة في قعده . وحدُّ ذهنه ما كل ولائثلُم »^(٣) .

٢ - وقوله : « وعلى الجملة فكان الشيخ تقي الدين ابن تيمية أحد الثلاثة الذين عاصرتهم ولم يكن في الزمان مثلهم بل ولا قبلهم من مئة سنة وهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية ، والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ، وشيخنا العلامة تقي الدين السبكي .. »^(٣) .

(١) الغيث المسجم ٢ / ٤٣٧

(٢) انظر مثلاً مجموع الفتاوى ٤ / ١٨ - ١٩ ، ٣٩٦ ، وشرح العقيدة الأصفهانية ١٠٦ - ١٠٧ ، ١٠٩ ، ونقد مراتب الإجماع المطبوع مع مراتب الإجماع لابن حزم ص ١١

(٣) انظر الجامع لسيرة شيخ الاسلام ابن تيمية جمع وفهرسة محمد عزيز شمس وعلي العمران نقلاً عن أعيان العصر للصفدي ، ص

ثانياً : مجمل الحالة السياسية والاجتماعية والفكرية في عصره :

الحالة السياسية :

كان القرن الممتد من (٦٥٠ - ٧٥٠هـ) - وابن تيمية عاش في هذا القرن - مليئاً بالاضطرابات السياسية ، بل كان عصر حروب ومآسٍ بين المسلمين أنفسهم وبينهم وبين غيرهم من الكفار سواء كانوا من الشرق (كالتتار) أم من الغرب (كالصليبيين النصارى) . وكان في هذا القرن ثلاثة أحداث كبيرة ، هي : الحروب الصليبية ، والاحتياح التتري ، وثورة الباطنية ^(١)

أما الحروب الصليبية : فقد كانت في دور الضعف حين ولد ابن تيمية ، فقد تجددت القوة الإسلامية وبدأ الملك الظاهر بيبرس طرد الإفرنج الصليبيين في سنة ٦٦١ (السنة التي ولد فيها ابن تيمية) . واسترد الملك الظاهر في ثمان سنوات المدن الرئيسية في جنوبي الشام وشمالها . ثم جاء قلاوون أكبر أمراء المماليك سنة ٦٧٨ وفتح حصن المرقب ، وكذلك الأشرف خليل بن قلاوون أخرج الصليبيين من عدة مدن في غرب الشام مثل عكا وصيدا وبيروت ، حتى كان آخر ما استرده المماليك من الأفرنج جزيرة (أرؤاد) آخر ما بقي في أيدي الصليبيين في سنة ٧٠٢ ^(٢)

وأما التتار : فقد كان أول اجتياحهم لبلاد الاسلام في سنة ٦٥٣ قادمين من المشرق . وهم قوم وثنيون . ثم بعد اختلاطهم بالمسلمين نشأ منهم جماعة اعتنقوا الإسلام ومنهم (قازان) قائد التتار وهو من أحفاد (هولاكو) قائد التتار الوثني الأول . ولكن هذا الإسلام الذي أظهره لم يمنع هؤلاء التتار من حرب المسلمين في عدة وقعات منها وقعة « شَقْحَب » التي كانت بين المسلمين - بقيادة المماليك - والتتار ، وقد اشترك فيها ابن تيمية رحمه الله وأبلى فيها بلاءً حسناً وكان يحرض الناس على قتال التتار وإن أظهروا إسلامهم لأنهم بُغاة . وتعرض الناس لكثير من التقتيل والتهجير في الشام ^(٢) .

وأما الباطنية : فقد كان أوائهم منذ القرن الرابع منفردين عن الناس ، وكان لهم خططهم ومآربهم السرية ، وكان لهم في فارس قلعة اسموها « الموت » وكان منهم نصير الدين الطوسي (الذي يسميه

(١) ابن تيمية المجتهد ، عمر فروخ ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) السابق ٢٤ - ٢٥

ابن تيمية في مواضع من كتبه نصير الإلحاد) ومنهم العلقي أيضاً وزير الخليفة المستعصم ! وكان هؤلاء الباطنية الغلاة يعاونون الصليبيين والتتار على المسلمين وفي الشام وقد حاربهم المماليك وكان ابن تيمية يحث على قتالهم واشترك بنفسه في بعض تلك الحروب (١).

الحالة الاجتماعية :

في مثل هذا الجو الأمني المضطرب تكثر الهجرات من مختلف الأقاليم الإسلامية إلى بعضها فأهل الإقليم المضطرب (مثل الشام) يهاجرون إلى الإقليم الأكثر أمناً (مثل مصر) وهكذا « تختلط أمشاج من الناس وعناصر مختلفة .. وتتلاقى عادات وأفكار » (٢) ولقد كانت مصر التي أصبحت في ذلك الوقت مثابة لكل هذه الأجناس المختلفة خليطاً سياسياً واجتماعياً واضحاً (٣).

وكثر الأسرى من الأفرنج والترك في يد المسلمين وكان لهم عادات ونظم مختلفة عن عادات المسلمين ولاشك أن اختلاطهم بالمسلمين سيغير كثيراً من عاداتهم ، وكانوا يسمون (الوافدية) وكان لهم نظام خاص في الحكم يخصهم ولايعم غيرهم وهذا النظام مأخوذ من قانون التتار « السياسنامة » . ولقد كون هؤلاء الوافدية مع أفراد المماليك وأصحاب السلطة طبقة خاصة . وهناك طبقة الفقهاء وكان لهم - كما في كل عصر - مكانة خاصة في المجتمع . وكان غالب هؤلاء الفقهاء مسالماً مجارياً للحكام إلا القلة منهم أمثال العز بن عبدالسلام والنووي ومن بعدهم ابن تيمية فهؤلاء كانوا ينكرون المنكر وينصحون للحكام ، ولذا فقد كان لهم من الهيبة عند الحكام ما ليس لغيرهم .

ثم هناك طبقة عامة الناس الذين كان كثير منهم يعمل زارعاً في إقطاعات موزعة بين أمراء المماليك « ليس للزراع فيها كفاء عملهم » (٤)

وكثرت الضرائب الفادحة وكانت على بعض الناس دون بعض ، هذا مع عنف جبايتها وسوء معاملتهم للناس ، وعدم مراعاة الضرورة في فرض هذه الضرائب (٥).

(١) منها وقعة كسروان في جبال لبنان في سنة (٧٠٤هـ) . انظر (الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية) ١٠٥ ، ١٩٩ ، ومواضع أخرى تراجع في الفهرس . ويقول ابن فضل الله العُمري في شجاعته في الحروب : « وحُكي من شجاعته في مواقف الحرب [في] نوبة (شَقُجْب) ونوبة (كِسْرَوَان) ما لم يُسمع إلا عن صناديد الرجال وأبطال اللقاء وأحلاس الحرب ، تارةً يباشر القتال ، وتارةً يحرض عليه .. » وانظر بقية كلامه في (الجامع لسيرة شيخ الإسلام) ٢٦٠ .

(٢) ابن تيمية حياته وعصره آراؤه ، فقهه ، محمد أبوزهرة ، ١٢٥

(٣) السابق ١٢٦

(٤) السابق ١٢٧ - ١٢٩ . وانظر في نظام الإقطاع هذا : عصر سلطان المماليك ، محمود رزق سليم ٢ / ٢٧٤ - ٢٧٥

(٥) عصر سلطان المماليك ، ٢ / ٢٩٠ - ٢٩١

الحالة الفكرية :

كان هذا العصر يتميز بكثرة المدارس العلمية في بلاد الشام ومصر ^(١) حتى بلغت من الكثرة أن أُلّف فيها أحد المؤرخين كتاباً سماه (الدارس في تاريخ المدارس) لعبدالقادر النعيمي (ت ٩٢٧) وهو كتاب مطبوع ^(٢) .

وكان القرنان السادس والسابع - كما يقول الشيخ أبوزهرة - : « متناحر الأفكار ومضطرب الآراء والمناهج »

لقد كثر المنتسبون إلى العلم في التفسير والحديث والفقه واللغة إلا أن العلماء قلوا ، فالتفكير الحر في العلم كاد أن ينعدم في مقابل كثرة الحفاظ والنقلة ومؤلفي الموسوعات . وهذا ما جعل ابن تيمية درة نادرة في عصره ، فتميّزه بالاجتهاد و الحرية في العلم دون التقيد برسوم المذهبية جعلته فريداً في عصره وجعلت إمام علم الرجال في عصره وهو المزي يقول فيه : ما جاء مثله منذ أربعمئة - وأحياناً يقول خمسمئة - سنة ! ^(٣)

ولكن نبغ أفراد قليلون وسط هذا الجمود الفكري مثل العز بن عبد السلام والنووي وابن دقيق العيد مع ابن تيمية ^(٤) .

وكانت السمة الغالبة للتفكير الشرعي واللغوي في ذلك العصر هي التعصب المذهبي والتقليد لأقوال الأئمة الفقهاء .

ومن سمات هذا العصر انتشار المذاهب الفكرية المخالفة لمنهج السلف، أو المعادية للإسلام مثل الجهمية والشيعة ، ومثل الباطنية الغلاة والحلولية الاتحادية . وقد كان لابن تيمية مع كل هؤلاء معارك عديدة من خلال كتب الردود والمناظرات أمام المشققين أو أمام الحكام . وكانت هذه غالباً ماتنتهي بالحكم عليه بالسجن مما يدل على التردّي الفكري لدى القضاء الفقهاء في ذلك العصر . وعلى كل فهذه نبذة مختصرة دالة على صورة مجملّة من حياة ابن تيمية وعلمه ، ولسنا في مقام التفصيل في ترجمته ، كما أنه لا داعي لمثل هذا التفصيل فقد كتب عن ابن تيمية عشرات الكتب والدراسات قديماً وحديثاً ، والرجوع إلى تلك الكتب التي ترجمت لشيخ الاسلام ميسور .

(١) انظر ابن تيمية المجتهد ، عمر فروح ص ٣٥ وابن تيمية لأبي زهرة ١٣٣

(٢) طبع في مجلدين بتحقيق جعفر الحسيني وهو أهم المصادر في تاريخ الحركة الشرعية العلمية النظامية في ذلك العهد .

(٣) ينقل الذهبي هذه الشهادة عن شيوخه المزي . وانظر (الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي ٢ / ٣٩٣)

(٤) ابن تيمية لأبي زهرة ١٣٠ وما بعدها

من مصادر ترجمته :

لقد كفانا جامعاً كتاب (الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون) مؤونة وضع
ببليوجرافية بمصادر ترجمته . فقد جمعاً في هذا الكتاب : (٦٨) ترجمة بدء من تراجم المعاصرين له
كالذهبي والصفدي وابن عبد الهادي إلى نعمان خير الدين الألوسي المتوفي في سنة ١٣١٧ هـ .
وهو كتاب قيم فيه حديث الأصدقاء والأعداء والمنصفين يخرج قارئه بصورة وافية عن حياة هذا
الإمام وعلمه وجهاده وابتلاءاته حتى وفاته رحمه الله .

ثالثاً : من مصادر ابن تيمية اللغوية

إن الإمام ابن تيمية رجل واسع الاطلاع ^(١) ، لا يقع تحت عينه كتاب في فن من فنون المعرفة - دع الفنون الشرعية واللغوية - إلا قرأه أو نظر فيه . وهذا شيء مجمع عليه بين مترجميه ، بل يشهد عليه كتبه الموجودة الآن ؛ فإن قارئها يدرك التنوع الكبير والعدد الهائل من مصادر المعرفة التي كان يستقي منها ابن تيمية . ثم إن ابن تيمية لا يكتفي بمجرد الاطلاع وتكرار الأفكار - كما يفعل كثير من الحفظة والنقلة - ولو كان يكتفي بذلك لما بلغ المنزلة التي بلغ في الفهم والعلم ؛ بل كان يهضم ما يقرؤه فهماً واستيعاباً وحفظاً ثم يسلط عليه نقده وتأمله ، وكثيراً ما يضيف عليه أو يغير فيه أو يصحّحه .

وإن فكرنا هذا حاله يصعب غالباً الربط بينه وبين المصادر التي أثرت فيه ، لكن هذه الصعوبة لاتعني أن الكشف عن بعض المصادر المؤثرة في فكر ابن تيمية - اللغوي خاصة - مستحيل ؛ بل هو ممكن ، ولكن مثل هذا الكشف يتطلب جهداً عظيماً لا يقوم به حق القيام إلا من استوعب آثار ابن تيمية قراءة وفهماً ، وعرف مصادره الأساسية في مختلف العلوم والفنون التي كان يلم بها .

وعلى كل فقد حاولت شيئاً من ذلك الربط والمقارنة ، وتبين لي أن هناك بعض الشخصيات العلمية الكبيرة التي عاشت في القرون الثلاثة الأولى ، قد تأثر بها ابن تيمية مصداقاً لما كان يكرره دائماً في كتبه ؛ من أن المنهج العلمي السليم في فهم الإسلام واللغة العربية هو ما كان ينتجه أئمة السلف في القرون الثلاثة الأولى - فقهاء أو لغويين - وقد كان يكثر من الإشادة ببعض تلك الشخصيات والنقل عنها ، وسأقتصر على ذكر إمامين كبيرين كان ابن تيمية يكثر من ذكرهما في كتبه ، أحدهما ينتمي إلى مجال اللغة والأدب ، والآخر ينتمي إلى مجال الشريعة وأصول الدين وخاصة : الرد على فرقتي الجهمية والمعتزلة . أما الأول فهو ابن قتيبة ^(٢) وأما الثاني فهو عثمان بن سعيد الدارمي ^(٣) . وقمت باستعراض بعض كتبهما مثل (تأويل مشكل القرآن) و (تأويل مختلف الحديث) للأول ، و (الرد على الجهمية) و (النقض على بشر المريسي) للثاني ، فوجدت أدلة تؤيد ما افترضته من تأثر ابن تيمية بهذين الإمامين ، يحسن بنا أن نعرضها الآن في إيجاز :

(١) انظر في سعة اطلاع ابن تيمية رحمه الله كلام الصفدي في « الغيث المسجم » ٢ / ٤٣٧

(٢) يمكن معرفة مواضع ذكر ابن قتيبة في كتب ابن تيمية من فهرسها ، وانظر مثلاً فهرس الأعلام في كتاب مجموع الفتاوى . وانظر خاصة الجزء (١٧ / ٤٤١)

(٣) يكثر ابن تيمية من النقل عنه خاصة في كتاب « درء تعارض العقل والنقل »

أولاً : الإمام ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) :

يثني الإمام ابن تيمية على الإمام ابن قتيبة - رحمه الله - في مواضع من كتبه منها قوله : « ابن قتيبة هو من المنتسبين إلى أحمد وإسحاق والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة ، وله في ذلك مصنفات متعددة . قال فيه صاحب كتاب (التحديث بمناقب أهل الحديث) : هو أحد أعلام الأئمة والعلماء والفضلاء ، أجودهم تصنيفاً ، وأحسنهم ترصيفاً ، له زهاء ثلاثمائة مصنف ، وكان يميل إلى مذهب أحمد وإسحاق . وكان معاصراً لإبراهيم الحربي ومحمد بن نصر المروزي . وكان أهل المغرب يعظمونه ويقولون : من استجاز الوقيعه في ابن قتيبة يُتَّهَم بالزندقة . ويقولون كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه فلا خير فيه . قلتُ : ويقال هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة ؛ فإنه خطيب السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة »^(١)

ولقد أفاد صاحبُ هذا الثناء من كتب المثنيِّ عليه بلاشك في ذلك ، ويمكن بيان ذلك من خلال بعض القضايا اللغوية التالية :

١ - اختلاف معاني الألفاظ بين التسوّع والتضاد :

قسّم ابن قتيبة - في معرض حديثه عن اختلاف القراءات في القرآن الكريم - الاختلافَ في معاني الألفاظ إلى : (اختلاف تغاير) و (اختلاف تضاد) وذكر أن القسم الثاني لا يوجد في القراءات المختلفة ، بعكس الأول فهو موجود لأنه جائز ، فهو يشتمل على معنيين صحيحين متكاملين لا يعارض أو يضاد أحدهما الآخر ، وكلاهما - إذا تواترت القراءتان - مراد لله تعالى . ومثّل لذلك بقوله تعالى ﴿ رِنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ على الدعاء والمسألة وقوله ﴿ رِنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ (مسأ : ١٩) على جهة الخبر ، قال : « والمعنيان وإن اختلفا صحيحان ؛ لأن أهل سبأ سألوا الله أن يفرقهم في البلاد ، فقالوا ﴿ رِنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ فلما فرقهم الله في البلاد أيدي سبأ ، وباعد بين أسفارهم قالوا : ﴿ رِنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ﴾ وأجابنا إلى ماسألتنا ، فحكى الله سبحانه عنهم بالمعنيين في غرضين »^(٢)

وقد أفاد ابن تيمية من هذا التقسيم في علاجه لمسألة اختلاف التفسير المنقول عن السلف بخصوص الآية الواحدة أو الكلمة الواحدة ، كما سيأتي في الحديث عن أسباب بحثه لموضوع الترادف ، فقسّم الاختلاف عموماً قسمين ، هما القسمان نفسيهما اللذان ذكرهما ابن قتيبة ، وذلك إذ يقول :

(١) مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٩١ - ٣٩٢ . وانظر بقية كلامه فيه وثناؤه عليه . وقد وازن ابن تيمية في موضع آخر بين ابن قتيبة وابن الأنباري في علمهما بمعاني النصوص وفضل ابن قتيبة . انظر المجموع ١٧ / ٤١١
(٢) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٤١ وذكر أمثلة أخرى لهذا الاختلاف التنوعي

« الخلاف في التفسير بين السلف قليل . وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد »^(١)
ثم قسم اختلاف التنوع في تفسيرهم قسمين^(٢) .
وسرى حين الحديث عن اختلاف التنوع والتضاد عند ابن تيمية^(٣) أنه قد تابع ابن قتيبة في هذا التقسيم الذي لم أجده - بحسب اطلاعي - عند أحد قبله .

٢ - الموقف من متشابه القرآن :

تحدث ابن قتيبة عن المتشابه في القرآن وذكر أن الراسخين في العلم يعلمونه ، وسنقل رأيه في هذه المسألة لنرى مقدار التشابه بين كلامه وكلام ابن تيمية ، يقول ابن قتيبة : « ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم ، وهذا غلط من متأوليهِ على اللغة والمعنى ، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدلّ به على معنى أرادَه^(٤) ، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال وتعلّق علينا بعلّة ، وهل يجوز لأحد أن يقول إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه ؟! وإذا جاز أن يعرفه مع قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ (ال عمران : ٧) جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته ، فقد علّم علياً التفسير ، ودعا لابن عباس فقال : اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين ... وعن ابن عباس أنه قال : كلُّ القرآن أعلم إلا أربعاً : (غسّلين) و(حنانا) و (الأواه) و (الرقيم) . وكان هذا من قول ابن عباس في وقتٍ ، ثم علّم ذلك بعدُ .. وبعْدُ فإننا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا : هذا متشابه لا يعلمه إلا الله ، بل أمرّوه كلّهُ على التفسير ، حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور ... »^(٥)

هذا كلام ابن قتيبة ، وقد تحدث ابن تيمية عن هذه المسألة بحديث موافق تماماً لحديث ابن قتيبة^(٦) ومن أمثلة كلامه الذي يوافق فيه ابن قتيبة قوله : « قال مجاهد : عرضتُ المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات ، أقف عند كل آية وأسأله عنها ، فهذا ابن عباس حبر الأمة وهو أحد من كان يقول : لا يعلم تأويله إلا الله^(٧) يجيب مجاهداً عن كل آية في القرآن . وهذا هو الذي حمل

(١) السابق ١٣ / ٣٣٣

(٢) السابق ١٣ / ٣٣٣ - ٣٣٧

(٣) انظر ماسياتي ص ٨٢

(٤) هذه العبارة الأخيرة خاصة كثيراً ما يكررها ابن تيمية في معرض حديثه عن معرفة المتشابه فانظر الإحالة عند مصطلح « المتشابه » في معجم المصطلحات .

(٥) تأويل مشكل القرآن ٩٨ - ١٠٠

(٦) انظر مصطلح « المتشابه » في معجم المصطلحات التي شرحها ابن تيمية في الفصل السادس

(٧) روي عن ابن عباس قولان ، أحدهما ما ذكره ابن تيمية ، والثاني قوله : أنا مِمَّن يعلم تأويله .

انظر نفسه الطبع ١٣٨٣ / ١٣

مجاهداً ومن وافقه كابن قتيبة على أن جعلوا الوقف عند قوله ﴿والراسخون في العلم﴾ ، فجعلوا الراسخين يعلمون التأويل ، لأن مجاهداً تعلم من ابن عباس تفسير القرآن كله وبيان معانيه .. »^(١)

ثانياً : الإمام الدارمي (٢٨٠ هـ)^(٢) :

كان ابن تيمية يثني على الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ، ويوصي بكتبه التي ردّ بها على الجهمية الذين نفوا وأوّلوا الصفات ، وقالوا بخلق القرآن ؛ وذلك لأنها حوت حججاً نقلية وعقلية معاً ، وهذا هو المنهج الذي يسير عليه ابن تيمية في الرد على الفرق المخالفة ، أعنى الجمع بين الأدلة النقلية والعقلية . ويقول ابن القيم في رأي شيخه ابن تيمية في كتابي الدارمي : (الرد على الجهمية) و (النقض على بشر المريسي) : « كان شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ، ويعظمهما جداً ، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما »^(٣) .

وفي كتاب (النقض على بشر المريسي)^(٤) للدارمي الذي رد به على (بشر) هذا^(٥) أمثلة عديدة لاستعانة الدارمي بدلالة السياق بنوعيه : (اللغوي والحالي) في تفسير نصوص الصفات حين يردّ على تأويلات المريسي للصفات الإلهية مثل : النزول ، والعلو ، والإتيان يوم القيامة ، والسمع ، والبصر ، والكرسي ، والقدمين ، والأصابع ، والكلام ، وغير ذلك مما وصف الله به نفسه . ونجده يستعمل مصطلحات سياقية مثل : (السياق) ، و (سياق الكلام) و (سياق القول) و (سياق القراءة) و (الاقتران) .

(١) مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٨٤ - ٢٨٥ وانظر بقية النص

(٢) جاء في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي في ترجمة الدارمي مايلي : « عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني الحافظ ، أبوسعيد الدارمي ، محدث هراة ، وأحد الأعلام الثقات .. الإمام في الحديث والفقه ، أخذ الأدب عن ابن الأعرابي ، والفقه عن البوطي ، والحديث عن يحيى بن معين .. ومن مشايخه في الحديث أحمد بن حنبل وعلى بن المديني .. توفي رحمه الله في ذي الحجة سنة ثمانين ومائتين » ٢ / ٣٠٢ - ٣٠٦ . وترجم له الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق (المختص ٨٢٨) والذهبي في تذكرة الحفاظ (٢ / ٦٢١ - ٦٢٢) وغيرهم .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ، ٩٠

(٤) ظن ناشر كتاب (الرد على الجهمية) للدارمي ، طبعة المكتب الإسلامي ، (١٣٩٨ هـ ص ٢) أن العنوان الذي ظهر به الكتاب وهو (رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) تصرف من ناشره وهو الشيخ محمد الفقي ، وظن هذا الظن أيضاً الزركلي في (الأعلام ، ترجمة الدارمي) والواقع أن هذه تسمية قديمة وردت عند بعض المؤلفين ، وأبرزهم شيخ الإسلام ابن تيمية ؛ بل سماه : « نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد » انظر : نقض التأسيس ١ / ٤٨٤

(٥) جاء في تاريخ بغداد (٧ / ٥٦) مايلي : « بشر بن غياث بن أبي كريمة ، أبو عبد الرحمن المريسي .. من أصحاب الرأي ، أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي ، إلا أنه اشتغل بالكلام ، وجرد القول بخلق القرآن ، وحكى عنه أقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة ، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها ، وكفره أكثرهم لأجلها .. » ثم حكى بعد ذلك كثيراً من هذه الأقوال الشنيعة وانظر ترجمته في ميزان الاعتدال للذهبي ١ / ٣٢٢

ونكتفي بذكر بعض من الأمثلة التي تدل على استعانتها بدلالة السياق ، واستعانتها بها في بيان معنى النصوص الشرعية وردّ تأويلات المريسي ومن تابعه ، فمن ذلك :

١ - ردّه على المريسي تأويله صفة (اليد) لله بالنعمة ، كما في قوله تعالى : ﴿ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص : ٧٥) اعتماداً من المريسي على أن (اليد) قد جاءت في بعض النصوص والشواهد العربية بمعنى (النعمة) . فردّ عليه الإمام الدارمي برد مطوّل ، وكان مآقاله مخاطباً المريسي :

« إذا ادّعت أن (اليد) قد عُرِفَت في كلام العرب أنها : نعمة وقوة ؛ قلنا لك : أجل ، ولسنا بتفسيرها منك أَجْهَل ، غير أن تفسير ذلك يستبين في سياق كلام المتكلم حتى لا يحتاجُ له من مثلك إلى تفسير ، إذا قال الرجل : (لفلان عندي يدٌ أكافئه عليها) ، عَلم كل عالم بالكلام أن يد فلان ليست ببائنة منه موضوعة عند المتكلم ، وإنما يُراد بها النعمة التي يُشكر عليها . وكذلك إذا قال (فلان لي يدٌ أو عضدٌ أو ناصر) .. فإذا قال (ضربني فلان بيده) و (أعطاني الشيء بيده) و (كتب لي بيده) استحال أن يقال : ضربني بنعمته ، وعلم كل عالم بالكلام أنها اليد التي بها يُضرب وبها يُكتب ، وبها يُعطى لا « النعمة » ، كما قال تعالى ﴿ أولى الأيدي والأبصار ﴾ (ص : ٤٥) علم كل عالم أنها ليست باليد التي يُضرب بها ويكتب بها ؛ لما أن الناس كلهم أولو أيدي وأبصار .. ولا يجوز لك أيها المريسي أن تنفي (اليد) التي هي اليد لما أنه وُجد في كلام العرب أن (اليد) قد تكون نعمة وقوة ، ولكن هذا في سياق الكلام معقول .. فلما قال الله ﴿ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ استحال فيها كل معنى إلا اليدين ، كما قال العلماء الذين حكينا عنهم ^(٢) . فليس من ذكر هذه الأيدي إلا ذلك في سياق الكلام معقول ، والشاهد بتفسيرها ينطق في نفس كلام المتكلم .. » ^(٣)

ففي هذا النص استعانة واضحة بدلالة السياق اللغوي في التفرقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكلمة اليد في القرآن ولغة العرب .

٢ - وفي موضع آخر يرَدّ على بشر المريسي تأويله للإتيان في قوله تعالى ﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ﴾ (الأنعام : ١٥٨) وقوله ﴿ إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ (البقرة : ٢١٠) بأن معناه : يأتي أمره ، ولا يأتي بنفسه ، واحتج بقوله تعالى ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (النحل : ٢٦) وقوله ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾ (الحشر : ٢) . فكان مآرد

(١) في المطبوعة (أولى) والوجه ما أثبتته .

(٢) حكى قبل هذا الكلام أقوال السلف في إثبات اليدين لله تعالى .

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ، تحقيق محمد حامد الفقي ، ٣٩ - ٤٠ .

به الدارمي عليه قوله :

« لقد ميّزت بين ما جمع الله ، وجمعت بين ماميّر الله . ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة ؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون في سياق القراءة بما لا يجهله إلا مثلك ! .. فقلوه : ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (النحل : ٢٦) يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ، ﴿ فخرّ عليهم السقف من فوقهم ﴾ ؛ فتفسير هذا الإتيان : خروار السقف عليهم من فوقهم . وقوله ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾ : مكر بهم ، ﴿ فقفذ في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ﴾ (الحشر : ٢٥) وهم بنو قريظة ، فتفسير الإتيانين مقرون بهما : خروار السقف والرعب . وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر .. فلما قال ﴿ فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ﴾ الآية .. وقال أيضاً ﴿ ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً ﴾ (الفرقان : ٢٥) و ﴿ يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور ﴾ (البقرة : ٢٨٠) و ﴿ دكت الأرض دكاً دكاً وجا ربك والملاك صفافاً ﴾ (العنكبوت : ٢١) ؛ علم بما قص الله من الدليل وبما حدّ لنزول الملائكة يومئذ أن هذا إتيان الله بنفسه يوم القيامة ليكي محاسبة خلقه بنفسه ، لا يلي أحد غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد ؛ لاختلاف القضيتين .. وإنما يُصرف كل معنى إلى المعنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول لا أن^(١) يجد الشيء اليسير في القُرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها من العقول ، فيعمد إلى معاني الأشياء وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحيلات^(٢) »

وهناك مواضع أخرى في كتاب الدارمي حلّل فيها معاني نصوص الصفات تحليلاً سياقياً لا أطيل بذكرها^(٣) .

إن هذه التحليلات السياقية تدل على فضل الإمام الدارمي ، وعلى سبقه استخدام دلالة السياق في بيان معاني نصوص الصفات والردّ على المؤولين لها . وهو يُعدّ بذلك ممهّداً لابن تيمية الذي جاء من بعده - وبينهما أكثر من أربعة قرون - وأسس نظرية سياقية واضحة المعالم ، وظفها في بيان معاني النصوص الشرعية عامة ونصوص الصفات خاصة ، وفي الردّ على الفرق المؤولة والنافية للصفات . لقد قرأ ابن تيمية ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي^(٤) ولا شك أنه أفاد من هذه التحليلات السياقية التي كانت تظهر هنا وهناك في كتاب الدارمي . ولكنه لم يكتف بترديد تلك التفت السياقية التي وجدها عند الدارمي ، بل طوّر الفكرة وخرج بنظرية ذات عناصر متنوعة ومحكمة مما يجعله رائد « السياقية » في التراث العربي . وسنعرض لشرح نظريته هذه في الفصل الخامس إن شاء الله .

(١) في المطبوعة (إلى أن) ويظهر أنه تصحيف

(٢) السابق ٥٠ - ٥٢

(٣) انظر مثلاً الصفحات التالية : ٥٦ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٧٠ ، ١٨٥ .

(٤) كما اتضح ذلك من كلام ابن القيم الآنف الذكر وكما يظهر من كثرة نقله عنه في (درء تعارض العقل والنقل) ، وكما يظهر من

السماعات المثبتة في آخر طبعة الشيخ محمد الفقي فقد ورد فيها اسم شيخ الإسلام ص ٢١٠

الفصل الأول

الترادف والتكافؤ

– تمهيد :

المبحث الأول : (الترادف لغة واصطلاحاً)

المبحث الثاني : (تاريخ مصطلح الترادف اللغوي وفكرته)

المبحث الثالث : (اختلاف اللغويين في فكرة الترادف)

المبحث الرابع : (موقف ابن تيمية من الترادف والتكافؤ)

– نقد موقف ابن تيمية من ظاهرة الترادف

– رأي في ظاهرة الترادف

تمهيد

في

العلاقة بين الألفاظ والمعاني عند ابن تيمية

للعلماء - على اختلاف تخصصاتهم - تقسيمات متنوعة للعلاقة بين اللفظ والمعنى ، أو لدلالة اللفظ على المعنى . فاللغويون لهم تقسيمات خاصة بهم ناشئة من اهتماماتهم اللغوية وكذلك الأصوليون والمناطقية . وهاتان الطائفتان تتشابه تقسيماتهما بسبب دخول المنطق في التفكير الأصولي لدى كثير من الأصوليين بدءاً من المتكلمين منهم . ثم إن كل فئة من هذه الفئات قد تختلف تقسيماتها أو تتنوع بحسب اختلاف أوجه النظر ، ومثال ذلك ما نجده عند الأصوليين ^(١) من تقسيمات متنوعة للعلاقة بين الألفاظ والمعاني ولعل فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) كان أجمع هؤلاء لتلك التقسيمات المتنوعة ؛ فقد قسم أولاً دلالة اللفظ على المعنى إلى : (مطابقة) و (تضمن) و (التزام) . ثم قسم اللفظ الدال بالمطابقة إلى (مفرد) و (مركب) . ثم قسم (المفرد) عدة تقسيمات :

- « التقسيم الأول » إلى : (كلي) و (جزئي) وفرعها إلى فروع أخرى .

- « التقسيم الثاني » إلى : (اسم) و (فعل) و (حرف) ، وفرع الاسم فروعاً مختلفة .

- « التقسيم الثالث » - وذكر أنه تقسيم من جهة التعدد أو « التكثر » كما يقول للفظ والمعنى - فذكر أربعة أقسام : إما أن يكون اللفظ والمعنى واحداً ، أو يتكثران ، أو يتكرر اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس . فالأول ^(٢) : (العَلَم) و (المتواطئ) و (المشكك) . والثاني ^(٣) : (المتباين) . والثالث ^(٤) : (المترادف) . والرابع ^(٥) : (المرجل) و (المنقول) و (الحقيقة)

(١) مثلنا بهم دون اللغويين لأن تقسيم ابن تيمية أقرب إلى تقسيمهم منه إلى تقسيم اللغويين .

(٢) يقول الرازي : « المسمى إن كان نفسُ تصوّره مانعاً من الشراكة فهو (العَلَم) ، وإن لم يمنع فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع إن كان بالسوية فهو (المتواطئ) وإن لم يكن بالسوية فهو (المشكك) » المحصول ١ / ٢٢٧ .

(٣) يقول الرازي : « أما إذا تكررت الألفاظ والمعاني فهي (المتباينة) سواء تباينت المسميات بذواتها أو كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم .. » المحصول ١ / ٢٢٨ .

(٤) يقول الرازي : « أما إذا تكررت الألفاظ واتحد المعنى فهو (الألفاظ المترادفة) » ١ / ٢٢٨ .

(٥) يقول الرازي : « أما إذا اتحد اللفظ وتكرر المعنى فهذا اللفظ إما أن يكون قد وُضع أولاً لمعنى ثم نقل عنه إلى معنى آخر أو وضع لهما معاً ، أما الأول فإما أن يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول إليه أقوى من دلالاته على المنقول عنه أولاً تكون ؛ فإن كان الأول سمي اللفظ بالنسبة إلى المنقول إليه لفظاً (منقولاً) ... وأما إن لم تكن دلالاته على المنقول إليه والمنقول عنه وهو (المرجل) أو لمناسبة ، وحينئذ إما أن تكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول عليه أقوى من دلالاته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الوضع الأول (حقيقة) وبالنسبة إلى الثاني (مجازاً) ... وأما إن كان اللفظ موضوعاً للمعنيين جميعاً ، فإما أن تكون إرادة ذلك اللفظ لهما على السوية أو لا على السوية ، فإن كانت على السوية سُميت اللفظة بالنسبة إليهما معاً (مشتركاً) وبالنسبة إلى كل واحد منهما (مجملاً) .. وأما إن كانت دلالة اللفظ على أحد مفهوميه أقوى سُمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح (ظاهراً) وبالنسبة إلى المرجوح (مؤولاً) . » المحصول ١ / ٢٢٨ - ٢٣٠ .

و (المجاز) و (المشترك) و (المجلد) و (الظاهر) و (المؤول) وهذه التقسيمات خاصة باللفظ (المفرد) فقط .

ثم قسم (اللفظ المركب) الى (طلب) و (غير طلب) . والأول إلى (استفهام) و (أمر) و (سؤال) و (التماس) . والثاني إلى (خبر) و (غير خبر) والثاني : مثل (التمني) و (الترجي) و (القسم) و (النداء) .

وهذا كله داخل في (دلالة المطابقة) التي هي دلالة وضعية كما ذكر ، ثم تكلم بعد ذلك في الداليتين الآخرين : (التضمن) و (الالتزام) وهما عقليتان كما ذكر أيضاً^(١) والغرض هنا التمثيل فقط على تعدد التقسيمات عند كل طائفة من العلماء بحسب اختلاف أوجه النظر إلى الشيء المقسوم ، وذلك لنعلم أن تقسيم ابن تيمية الآتي ماهو إلا تقسيم للعلاقة بين اللفظ والمعنى من جهة (دلالة المطابقة) أولاً ، ومن جهة كون اللفظ (مفرداً) ثانياً ، ومن جهة (التعدد والاتحاد) في اللفظ والمعنى ثالثاً .

وتقسيم ابن تيمية جاء في معرض رده على الآمدي (٦٣١ هـ)^(٢) تقسيمه الألفاظ (حقيقة) و (مجازاً) ، إذ احتج الآمدي لإثبات المجاز بمعناه المشهور وهو : استعمال اللفظ في غير ماوضع له ؛ احتج لذلك بأنه لو كان « الأسد » بمعنى الحيوان المفترس وبمعنى الرجل الشجاع كلاهما حقيقة - وكذلك في الألفاظ الأخرى التي تستعمل حقيقة ومجازاً - للزم الاشتراك بينهما ، « ولوكان اللفظ مشتركاً لما سبق إلى الفهم عند الإطلاق هذا البعض دون البعض ، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقة »^(٣) كما يقول الآمدي .

فأخذ ابن تيمية يناقش جزئيات هذه الحجة الآمدية ، مبيناً الخلاف في إثبات الاشتراك ، ومنه انتقل إلى الحديث عن المترادف عكس الاشتراك وذكر الخلاف فيه وأخذ يقترح إضافة بعض الأقسام مما لم يُسمَّه أحد قبله - فيما يبدو - كالذي سماه : « المتكافئ » وبعد ذلك قسم دلالة الألفاظ على المعاني التقسيم التالي :

قال : « إذا كان من الأسماء المختلفة الألفاظ ما يكون معناه واحداً كالجلوس والقعود وهي (المترادفة) ، ومنها ما (تتباين) معانيها كلفظ السماء والأرض ، ومنها ما يتفق من وجه ويختلف من وجه كلفظ الصارم والمهند ، وهذا قسم ثالث^(٤) ؛ فإنه ليس معنى هذا مابيناً لمعنى ذاك كمباينة

(١) انظر المحصول ١ / ٢١٩ - ٢٣٤ .

(٢) هو علي بن محمد سيف الدين الآمدي : أصولي باحث ، أصله من (آمد) ولد بها وتعلم في بغداد والشام وانتقل إلى القاهرة فدرّس فيها واشتهر ، ونُسب إلى فساد العقيدة ومذهب الفلاسفة فخرج مستخفياً إلى (حماة) ومنها إلى دمشق وتوفي بها في سنة ٦٣١ هـ له نحو عشرين مصنفاً ، منها (الإحكام في أصول الأحكام) في أصول الفقه (الأعلام للزركلي ٤ / ٣٣٢) .

(٣) انظر الإحكام للآمدي ١ / ٣٣ ومابعدها . وانظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠٥ - ٤٠٦ ، ٤١٥ إذ نقل كلام الآمدي ورد عليه .

(٤) وهو الذي سماه : المتكافئ ، انظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٤ .

السماء للأرض ، ولاهو مماثلاً لها كمماثلة الجلوس للعود ؛ فكذلك الأسماء المتفقة اللفظ ، قد يكون معناها متفقاً وهي (المتواطئة) ، وقد يكون معناها متبايناً وهي (المشتركة) اشتراكاً لفظياً ، كلفظ « سهيل » المقول على الكوكب وعلى الرجل ، وقد يكون معناها (متفقاً من وجه مختلفاً من وجه) ، فهذا قسم ثالث ، ليس هو كالمشترك اشتراكاً لفظياً ، ولاهو كالمتفقة المتواطئة ، فيكون بينها اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه ، وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه .

ولكن هذا لا يكون إلا إذ خُصَّ كل لفظ بما يدل على المعنى المختص . وهذه الألفاظ كثيرة في الكلام المؤلف ، أو هي أكثر الألفاظ الموجودة في الكلام المؤلف الذي تكلم به كل متكلم ، فإن الألفاظ التي يقال : إنها متواطئة كأسماء الأجناس مثل لفظ : الرسول ، والوالي ، والقاضي ، والرجل والمرأة ، والإمام ، والبيت ، ونحو ذلك قد يراد بها المعنى العام ، وقد يراد بها ما هو أخص منه مما يقتضيه بها تعريف الإضافة أو اللام ، كما في قوله : ﴿ إنا أرسلنا إليكم رسلاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسلاً فعصى فرعون الرسول ﴾ (المتزمل : ١٥) وقال في موضع آخر ﴿ لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ﴾ (النور : ٦٣) فلفظ الرسول في الموضعين لفظ واحد مقرون باللام لكن ينصرف في كل موضع إلى المعروف عند المخاطب في ذلك الموضع . فلما قال هنا : ﴿ كما أرسلنا .. ﴾ كان اللام لتعريف رسول فرعون وهو موسى بن عمران .. ولما قال لأمة محمد ﴿ لا تجعلوا دعاء الرسول .. ﴾ كان اللام لتعريف الرسول المعروف عند المخاطبين بالقرآن .. وهم أمة محمد ﷺ .

ومعلوم أن مثل هذا لا يجوز أن يقال هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس . ولا يجوز أن يقال هو مشترك اشتراكاً لفظياً محضاً كلفظ (المشتري) للمبتاع والكوكب ، و (سهيل) للكوكب والرجل . ولا يجوز أن يقال هو متواطئ دل في الموضعين على القدر المشترك فقط ؛ فإنه قد علم أنه في أحد الموضعين هو محمد وفي الآخر موسى مع أن لفظ الرسول واحد ، ولكن هذا اللفظ تكلم به في سياق كلام من مدلول التعريف ، وهكذا جميع أسماء المعارف ... » ^(١)

والقسم الثالث الذي بين المترادف والمتباين سمّاه في موضع آخر : « متكافئ » ^(٢) وأما القسم الذي فيه شبه من المتواطئ والمشارك اللفظي فلم يسمه باسم خاص به ، ولكنه عبّر عنه في موضع آخر « بالتواطؤ الخاص » ^(٣) مقابل « التواطؤ العام » الذي أطلقه على ماسماه في النص السابق بالتواطؤ فقط .

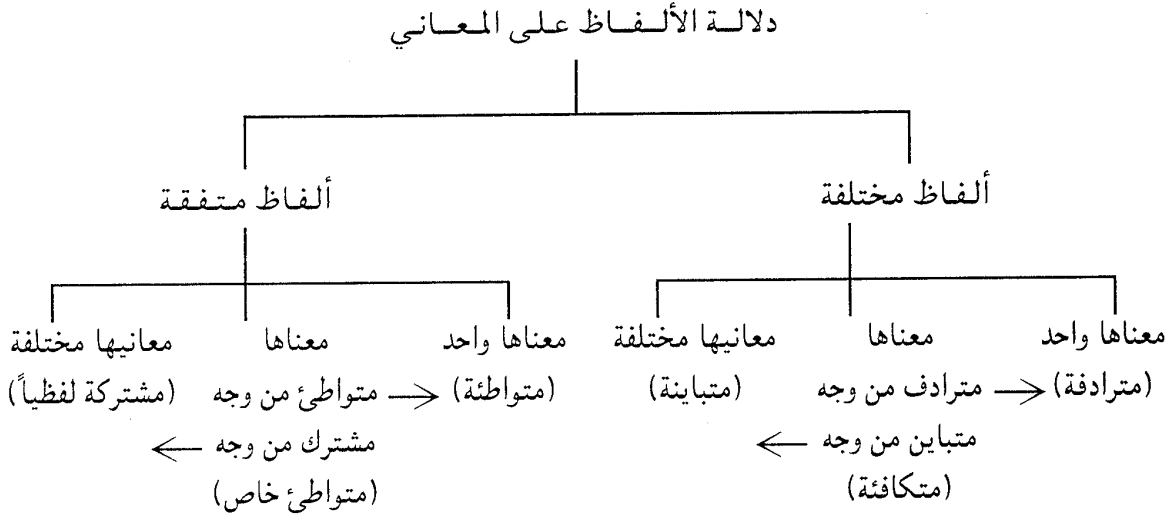
ويمكننا مما سبق في النص المنقول آنفاً ومن المواضع الأخرى أن نُجمل تقسيم ابن تيمية لدلالة الألفاظ على المعاني في هذا الشكل :

(٢) السابق ٢٠ / ٤٢٤ .

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

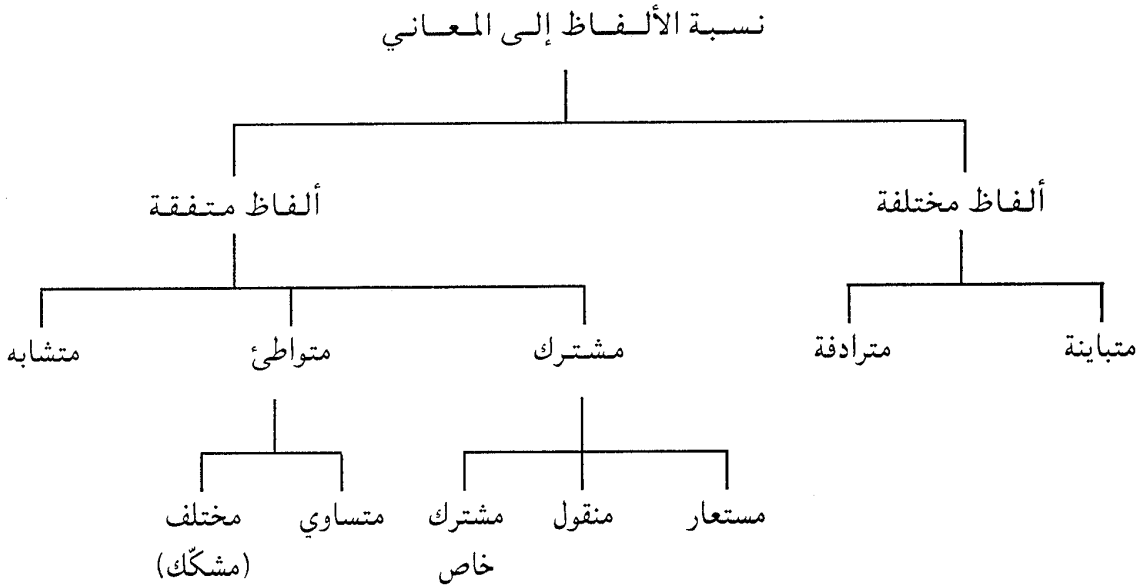
(٣) السابق ٢٠ / ٤٤٢ .

تقسيم ابن تيمية :



وهذا التقسيم ليس كله من ابتكار ابن تيمية ، بل هو مسبوق في بعضه مبتكر في بعضه فهذا التقسيم موجود في الجملة عند الغزالي (٥٠٥ هـ) في « المعيار » ^(١) وإذا ما قرأنا القسمة السادسة والسابعة من تقسيماته لدلالة الألفاظ على المعاني خرجنا بالشكل الآتي :

تقسيم الغزالي :



إلا أن في تقسيم الغزالي هذا بعض الخلل :

١- وذلك بأنه ذكر أن معاني المشترك لاتشابه بينها ألبتة^(١) ثم قسّمه إلى : مستعار ومنقول ومشترك خاص ، وأثبت في بعضها التشابه والمناسبة ، كما مثل للمستعار بـ « أمّ البشر » للأرض ، لما بيّنه وبين « الأم » للوالدة من مناسبة - على ما يشرح هو - فالوالدة أصل للولد كما أن الأرض أصل للبشر^(٢) .

وكما مثل للمشارك الخاص (بالحي) الذي يطلق على الله وعلى الإنسان وعلى النبات فهو - كما يقول - : « يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة في الحقيقة لا يكاد يُوقَفُ على وجه مخالفتها »^(٣) فأثبت فيه نوعاً من التشابه .

٢ - وأيضاً هناك تداخل بين قسمي (المتشابه) و (المشترك) فكلاهما نجد فيه علاقة المشابهة . فمثلاً : ذكر لفظ : « الكلب » لنجم مخصوص وللحيوان المعروف مثلاً على قسم المتشابه ، وذكر أن بينهما علاقة استعارة - وإن قال إنها بعيدة^(٤) - فتداخل هذا القسم مع قسم المستعار المشترك ! وعلى كل إذا كان ابن تيمية قد استفاد من هذا التقسيم - ولا شك أنه قد استفاد منه فهو محيط بكتب الغزالي المنطقية والفلسفية - فإنه قد تفادى فيه جوانب الخلل ، كما تفادى فيه بعض جوانب النقص .

أما تفاديه جوانب الخلل فلم يقع فيما أخذناه على الغزالي آنفاً ، وكذلك فصل بين الأقسام وحرر الفروق بين التشابهات منها بأوضح مما فعل الغزالي . وسيتضح هذا حين الحديث عن هذه الأقسام عند ابن تيمية في المباحث التالية. وأما إكماله النقص فكإدخاله قسم (المتكافئ) الذي لم يذكره أحد قبله . ولكنه مع ذلك لم يسلم تقسيمه هذا من خلل جاء من إدخاله القسم المتوسط في الألفاظ المتفقة اللفظ ، وهو ماسماه : (المتواطئ من وجه المشترك من وجهه) . وسنرجئ شرح وجه الخلل إلى فصل (الحقيقة والمجاز) عند الحديث عن نقض ابن تيمية لهذه النظرية^(٥) ، فإنه لم يحدث هذا القسم إلا ليدفع به تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً .

وستحدث فيما يلي من فصول عن هذه الأقسام التي ذكرها ابن تيمية^(٦) (الترادف ، والتكافؤ والاشتراك اللفظي ، والتواطؤ ، والمشارك من وجه المتواطئ من وجهه) لنرى كلام العلماء قبله فيها وموقفه منها .

(١) معيار العلم : ٥٣

(٢) السابق : ٥٦

(٣) السابق : ٥٧

(٤) سبب بعدها في نظره : أن ذلك النجم المخصوص رأي كالتابع للصورة التي كالإنسان ، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان فُسِمَ النجم باسم الكلب . انظر المعيار : ٥٤ ، ٥٥

(٥) ماعدا المتباين إذ لا خلاف فيه .

(٦) انظر ص ٢٦٨ - ٢٦٩

المبحث الأول : الترادف لغة واصطلاحاً

* الترادف لغة :

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) : « الرء والذال والفاء أصل واحد مطرد يدل على اتّباع الشيء فالترادف : التتابع . والرديف الذي يرادفك . وسُمّيت العجيزة ردّفاً من ذلك . ويقال : نزل بهم أمر فردّف لهم أعظم منه ، أي تبع الأول ما كان أعظم منه ... وهذا أمر ليس له ردّف أي ليست له تبعه ... وقال الأصمعي : تعاونوا عليه وترادفوا وترادفوا بمعنى ... » (١)

وفي لسان العرب : « الرّدْف : ماتبع الشيء . وكل شيء تبع شيئاً فهو ردفه .

وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف ...

ويقال : جاء القوم ردّاً في أي بعضهم يتبع بعضاً ...

وترادف الشيء : تبع بعضه بعضاً ...

وأردفت النجوم : أي توالى ...

و الرّدِيف : النجم الذي ينوء من المشرق إذا غاب رقبه في المغرب ...

وأرداف الملوك في الجاهلية : الذين كانوا يخلفونهم في القيام بأمر المملكة ، بمنزلة الوزراء في

الإسلام ، وهي الرّدّافة ...

والرّدّفان : الليل والنهار ؛ لأن كل واحد منهما ردّف صاحبه » (٢)

وقال الراغب : « .. قال تعالى ﴿ فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مُردّفين ﴾ (الأنفال : ٩)

قال أبو عبيدة : مردفين : جئين بعدُ فجعل ردّف وأردف بمعنى واحد وأنشد :

* إذا الجوزاء أردفت الشرياً *

وقال غيره : معناه مردفين ملائكة أخرى ... » (٣)

إن أهم ما يلفت النظر هنا هو قول ابن فارس : « الرء والذال والفاء أصل واحد مطرد يدل على اتّباع الشيء ، فالترادف التتابع » فاتّباع الشيء هو المحور الذي ترجع إليه الاستعمالات المختلفة لمادة (ردف) . ويمكن أن يضاف إلى هذا المعنى الذي نص عليه ابن فارس ، شيء لم أجد أحداً نبه عليه من قبل ؛ وهو أنه لا بد في استعمالات هذه المادة من مراعاة الافتراق بين الرادف والمردّف ، أو غياب أحدهما عن الآخر . نجد هذا بيناً في استعمالاتهم لما تشقّق من هذه المادة فهم يقولون : « نزل بهم أمر فردف لهم

(١) مقاييس اللغة ، ابن فارس ، مادة (ردف) .

(٢) لسان العرب ابن منظور ، مادة (ردف) .

(٣) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني ، مادة (ردف) .

المبحث الأول : الترادف لغة واصطلاحاً

* الترادف لغة :

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) : « الرء والبدال والفاء أصل واحد مطرد يدل على اتباع الشيء فالترادف : التتابع . والرديف الذي يرادفك . وُسِّمَت العجيزة رِدْفاً من ذلك . ويقال : نزل بهم أمر فردِفَ لهم أعظم منه ، أي تبع الأول ما كان أعظم منه ... وهذا أمر ليس له رِدْف أي ليست له تبعه ... وقال الأصمعي : تعاونوا عليه وترادفوا وترافدوا بمعنى ... » (١)

وفي لسان العرب : « الرِّدْف : ماتبع الشيء . وكل شئ تبع شيئاً فهو ردفه .

وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف ...

ويقال : جاء القوم رداً في أي بعضهم يتبع بعضاً ...

وترادف الشيء : تبع بعضه بعضاً ...

وأردفت النجوم : أي توالى ...

و الرِّدْف : النجم الذي ينوء من المشرق إذا غاب رقبه في المغرب ...

وأرداف الملوك في الجاهلية : الذين كانوا يخلفونهم في القيام بأمر المملكة ، بمنزلة الوزراء في الإسلام ، وهي الرِّدَافَة ...

والرِّدْفَان : الليل والنهار ؛ لأن كل واحد منهما رِدْف صاحبه » (٢)

وقال الراغب : « .. قال تعالى ﴿ فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مُرْدِفِينَ ﴾ (الأنفال : ٩)

قال أبو عبيدة : مردفين : جئين بعدُ فجعل رِدْفَ وأردفَ بمعنى واحد وأنشد :

*** إذا الجوزاء أردفت الشرباً ***

وقال غيره : معناه مردفين ملائكة أخرى ... » (٣)

إن أهم مايلفت النظر هنا هو قول ابن فارس : « الرء والبدال والفاء أصل واحد مطرد يدل على اتباع الشيء ، فالترادف التتابع » فاتباع الشيء هو المحور الذي ترجع إليه الاستعمالات المختلفة لمادة (ردف) . وشيء آخر يضاف إلى هذا المحور الذي نص عليه ابن فارس ، لم أجد أحداً ذكره ؛ وهو أنه لا بد في استعمالات هذه المادة من مراعاة الافتراق بين الرادف والمردّف ، أو غياب أحدهما عن الآخر . نجد هذا بيناً في استعمالاتهم لما تشقق من هذه المادة فهم يقولون : « نزل بهم أمر فردف لهم

(١) مقاييس اللغة ، ابن فارس ، مادة (ردف) .

(٢) لسان العرب ابن منظور ، مادة (ردف) .

(٣) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني ، مادة (ردف) .

أعظم منه » والمعنى كما يقول ابن فارس : أي تبع الأول ما كان أعظم منه . ويقولون « هذا أمر ليس له ردْف » أي ليست له تَبِعة . وكذلك الأمر في بقية الاستعمالات مثل : جاء القوم رُدافي ، والرُدفين ، والرُدْفان ، وأرداف الملوك .

ولا يكاد ينخرم هذا الشرط من استمعالاتهم إلا في النادر كتسميتهم «العجيزة» : « ردْفاً » ويمكن أن نتلطف في ردّ هذا الاستعمال إلى الشرط المذكور فنقول : لما كانت (العجيزة) في الغالب متميّزة في نظر العين عن باقي الأعضاء جعلوها كالتابع للجسم المنفصل عنه ، خاصة إذا علمنا أن بعضهم خَصَّ « بالردْف » عجيذة المرأة ^(١) .

وشيء ثالث نراه في هذه الاستعمالات ؛ وهو أن هذه المترادفات تتابع إلى غاية واحدة ، أو تتناوب علي شيء واحد . فالقوم حين يأتون ردافي يتبع بعضهم بعضاً ، فإن كلَّ بعضٍ رادِفٍ منهم يقوم مقام بعضٍ مُردَفٍ في المُضيِّ إلى غايتهم . والنجم الذي ينوء من المشرق يقوم مقام رقيبته في المغرب في الزينة والاهتداء . وأرداف الملوك سُمُّوا بهذا لأنهم يخلفونهم في القيام بأمر المملكة ، والليل والنهار ردْفان لأن كل واحد منهما يخلف الآخر على مكان واحد وهو الأرض وهكذا ...

وسنرى أن المعنى العلمي الذي اصطلح عليه علماء اللغة له أصل من هذه المعاني العرفية لدى المتكلمين باللغة .

* الترادف اصطلاحاً :

قد استقرَّ تعريف « الترادف » عند اللغويين على أنه :

١ - « الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد »

وهذا تعريف فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) المتكلم الأصولي المشهور ^(٢) لكنه أيضاً التعريف الذي ارتضاه السيوطي (٩١١هـ) في المزهَر ^(٣) وقد استفاد صياغة هذا التعريف من الغزالي ^(٤) (٥٠٥هـ) وشاع عند اللغويين من بعد السيوطي . وقد بينَّ الرازي محترزات التعريف بقوله :

« احترزنا بقولنا (المفردة) عن (الرسم) و (الحد) . وبقولنا (باعتبار واحد) عن اللفظين إذا دلّا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند ، أو باعتبار الصفة وصفة كالفصيح والناطق

(١) هذا التخصيص ذكره في : اللسان مادة (ردف)

(٢) المحصول (ط الرسالة) ١ / ٢٥٣

(٣) المزهَر ١ / ٤٠٢ وسنرى في تاريخ المصطلح أن السيوطي غفل عن سبق الغزالي للرازي في هذا التعريف

(٤) انظر المستصفي ١ / ٣١ ، ٣٢

فإنهما من المتباينة « (١)

ثم ذكر الفرق بينه وبين المؤكّد والتابع قائلاً :

« واعلم أن الفرق بين المترادف والمؤكّد : أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً ،
وأما المؤكّد فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكّد ، بل يفيد تقويته .

والفرق بينه وبين التابع كقولنا : شيطان ليطان ؛ أن التابع - وحده - لا يفيد ، بل شرط كونه مفيداً
تقدم الأول عليه « (١)

٢ - أو على أنه : « عبارة عن الاتحاد في المفهوم » (٢) كما في تعريفات الجرجاني . والتعريف
نفسه في « الكليات » (٣)

٣ - أو على أنه « توارد لفظين مفردين أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل
الوضع على معنى واحد من جهة واحدة ...

فبقيّد (اللفظين) خرج : التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكّد منه والمؤكّد لفظين مختلفين وبقيّد
(الانفراد) : التابع والمتبوع ، نحو : (عطشان نطشان) وإن قال البعض بترادفهما وبقيّد (أصل
الوضع) خرج : الألفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً ، والتي يدل بعضها مجازاً
وبعضها حقيقة .

و (بوحدة المعنى) خرج التأكيد المعنوي والمؤكّد .

و (بوحدة الجهة) خرج الحد والمحدود « (٤)

قد ذكر التهانوي أن هذا تعريف أهل العربية والأصول والميزان (٤)

(١) المحصول : ٢٥٣ / ١ - ٢٥٤ . وأشار هنا إلى اعتراض صفى الدين الهندي على قول الرازي « باعتبار واحد » إذ قال :
« لا حاجة إلى ما زيد فيه : (باعتبار واحد) أو (من غير تفاوت) ليخرج عنه ما دل على الذات فقط ، وما دل عليه مع الصفة أو صفة
الصفة - فإن دلالتها على الذات باعتبارين لا باعتبار واحد - لأنهما من جملة الأقسام المتباينة ... فيخرجان بقيد كون المسمى واحداً
فلا حاجة إلى قيد آخر » نهاية الوصول في دراية الأصول : ١ / ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) التعريفات : ٥٨

(٣) الكليات : ٢ / ١٠٨

(٤) كشف اصطلاحات الفنون ٣ / ٦٦

المبحث الثاني : تاريخ مصطلح « الترادف » اللغوي ، وفكرته

أولاً : تاريخ الفكرة (ماقبل المصطلح) :

أ - عند فصحاء العرب وأدبائهم :

هؤلاء ليسوا من العلماء . ولذلك لم يصطلحوا في تسمية هذه الظاهرة في استعمالهم على اسم معين ، ولكنهم عبروا عن هذه الظاهرة كما يشعرون بها في لغتهم تعبيراً ساذجاً لم يبن على درس أو فحص ، ولكن لهذا التعبير أهمية عند العلماء باللغة ، فإنهم يجعلونه أساساً لما يصطلحون عليه ويحكمون به ^(١) فمن ذلك :

١ - قال المازني : سمعت أباسرار الغنوي يقرأ : « وإذ قتلتم نسمة فادأراتم فيها » (البقرة : ٧٢) فقلت له : إنما هي « نفساً » ! فقال : النَّسْمَةُ والنَّفْسُ واحد ^(٢) .

٢ - وحكي عن أبي السَّمَال أنه كان يقرأ « فحاسوا خلال الديار » (الإسراء : ٥) فيقال له : إنما هو « فجاسوا » فيقول : جاسوا وحاسوا واحد ^(٣) .

ولا يعنينا في هذا المقام مافي قراءة هذين من مخالفة للسنة ؛ إذ القراءة سنة متبعة كما هو معلوم ، ولا يجوز لأحد أن يقرأ بما يجوز في اللغة دون نظر إلى الرواية ، وإنما الذي يعنينا هنا تعبير هؤلاء الفصحاء عن ظاهرة لغوية في لغتهم ^(٤) .

ب - عند النحاة واللغويين :

إن فكرة الترادف قديمة ، ذكرها سيبويه في كتابه المشهور ، وألف فيها بعض من عاصره كالأصمعي ، كما ألف فيها كذلك من جاء بعدهما .

وقد كانوا يستعملون في التعبير عن هذه الظاهرة في اللغة العربية مصطلحاً معيناً ، ذلك هو قولهم (اختلاف اللفظ واتفاق المعنى) أو (اختلاف اللفظ والمعنى واحد) وماشابه ذلك .

(١) كما فعل ابن جني مثلاً في اعتماده على بعض ما ذكرناه من الروايات أعلاه . انظر : الخصائص ٢ / ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

(٢) الزهر ١ / ٤١٣ (٣) الخصائص ٢ / ٤٦٦

(٤) هناك شواهد أخرى على هذا الاستعمال عند فصحاء العرب مثل :

١ - قال أبو زيد : قلت لأعرابي : ما المحبظي ؟ فقال : المتكاكي . قلت : ما المتكاكي ؟ قال : المتآزف . قلت : ما المتآزف ؟ قال : أنت أحمق (الزهر ١ / ٤١٣) .

٢ - وقال عيسى بن عمر : سمعت ذا الرمة ينشد :

وظاهر لها من يابس الشُّخْتِ واستعن * عليها الصُّبا واجعل يديك لها سِترا

فقلت : أنشدتني « من يابس » ! فقال : يابس ويائس واحد (الخصائص ٢ / ٤٦٧) .

١ - فيقول سيبويه (١٨٠هـ) في كتابه :

« هذا باب اللفظ للمعاني . اعلم أن من كلامهم ... اختلاف اللفظين والمعنى واحد ... نحو :
ذهب وانطلق » (١)
ويقول :

« وقد يجيء (فعلتُ) و (أفعلتُ) المعنى فيهما واحد إلا أن اللغتين اختلفتا ، زعم ذلك
الخليل ، فيجيء به قوم على (فعلتُ) ، ويلحق قوم فيه الألف فيبينونه على (أفعلتُ) » (٢)
فالنص الأول يشير إلى هذه الظاهرة في المعنى المعجمي ، (فذهب) و (انطلق) في لغة العرب - على
ما يصف سيبويه - معناهما واحد وإن اختلف اللفظان والنص الثاني يشير إلى هذه الظاهرة في المعنى
الصرفي ، فقد يأتي البناءان : (فَعَلَ) و (أَفْعَلَ) في لغة العرب على معنى واحد وإن اختلف
البناءان . وقد صنف قوم من اللغويين في ذلك كتباً منها : « ماجاء على فعلتُ وأفعلتُ بمعنى واحد »
للجواليقي ، وجاء فيه :

« بَشَرْتُ الرجل وأبشرته .. إذا أخبرته بمايسره ... وَبَرَّقَ الرجل وأبرَّقَ إذا أوعد وتهدَّد » (٣)

فتعدد اللفظ مع اتفاق المعنى عند القدماء أمثال سيبويه لم يكن خاصاً بالمعنى المعجمي ، بل
يتجاوز ذلك إلى المعنى الصرفي كما رأينا في فعلتُ وأفعلتُ بمعنى واحد في كلام سيبويه نقلاً عن
أستاذه الخليل .

٢ - الأصمعي (٢١٦هـ) :

وقد ألف الأصمعي كتاباً بعنوان « ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه » (٤) ومما جاء فيه :

« يُقال : طَمَحَ فلان في السَّوْمِ إذا استنام أكثر مما يساوي ، وتشحَّى .. وأبْعَطَ .. وشَحَطَ كل
ذلك : تباعد » (٥)

ولن أطيل بنقل عباراته فالكتاب مليء بما يدل على أنه يرى اتفاق المعنى مع اختلاف اللفظ ، فهو
يسوق ألفاظاً مختلفة ثم يعقب عليها بقوله « كل ذلك سواء » أو « كل ذلك كذا .. » أو « هذا كله
بمعنى كذا .. » أو « هذا كله كذا .. » أو « كل ذلك من أسماء كذا » أو نحو هذه من العبارات (٦) .

(١) كتاب سيبويه ١ / ٢٤

(٢) السابق ٤ / ٦١

(٣) ماجاء على فعلتُ وأفعلتُ بمعنى واحد : ٢٧

(٤) عُتُونَت بعض نسخ الكتاب بـ « المترادف » على ماجاء في مقدمة محقق « الاشتقاق » للأصمعي ص ٣٥ والمؤكد أنها تسمية
متأخرة كما سيتضح هذا فيما بعد .

(٥) ما اختلفت ألفاظه ... ص ٣٥

(٦) السابق ، انظر : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢

أو « هذا كله بمعنى كذا .. » أو « هذا كله كذا .. » أو « كل ذلك من أسماء كذا » أو نحو هذه من العبارات^(١) .

وهكذا استمر تناول اللغويين لهذه الظاهرة تحت عبارة (ما اختلف لفظه واتفق معناه) أو تحت عبارة (أسماء كذا ..) كأن يقولوا : أسماء الأسد ، أو أسماء الخمر ، أو أسماء الحجر .. وعلى هذا مضوا حتى المتأخرون منهم أمثال السيوطي الذي له - على سبيل المثال - : « الإفصاح في أسماء النكاح » . ولم يستعمل أحد منهم مصطلح « الترادف » في عنوان كتاب يضعه لدراسة هذه الظاهرة اللغوية^(٢) .

ج - عند الأصوليين وأهل الحديث :

لقد عرف قدماء الأصوليين والفقهاء ظاهرة اختلاف اللفظ واتفاق المعنى ، أو تسمية الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة .

١ - الأصوليون :

فهاهو الشافعي يقول في معرض حديثه عن بعض الظواهر اللغوية في كلام العرب : « .. تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة »^(٣) وفي هذا النص تقرير مقتضب لظاهرتين في اللغة الفصحى ، عرفت إحداهما فيما بعد بالترادف وعرفت الأخرى بالاشتراك .

وقد بين الشافعي أن من مذهب الصحابة - رضي الله عنهم - في الرواية عن النبي ﷺ أنهم قد يتصرفون أحياناً في اللفظ ويجيز ذلك لهم النبي ﷺ مالم يكن في اختلافهم إحالة للمعنى

(١) السابق ، انظر : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢ . وهناك شواهد أخرى في هذا تتعلق بالنحاة واللغويين مثل :

١ - أبوزيد الأنصاري (٢١٥هـ) :

يجعل هذه الألفاظ : (الحارصة) و (الدامية) و (الدامغة) و (الباضعة) ... وغيرها من أنواع الشجاج في الرأس ، فكلها يسمى : شجة (أمالي الزجاجة ٢٣ - ٢٤) .

٢ - الكسائي (١٨٩هـ) والفراء (٢٠٧هـ) :

قالا في قوله تعالى ﴿ وإذا غريت تقرضهم ذات الشمال ﴾ (الكهف : ١٧) : « هو من المحاذاة ، يُقال : قرَضني الشيء وحذاني بمعنى واحد » (السابق ١٧٤) .

(٢) انظر مثلاً - « معجم المعاجم ٢٨٣ - ٢٨٩ » وقد ذكر كتباً كثيرة وضعها أصحابها لدراسة هذه الظاهرة ابتداءً من الأصمعي وانتهاءً بالسيوطي وعنواناتها تؤيد ما قلنا .

(٣) الرسالة : ٥٢

كاختلافهم في رواية التشهد عنه ﷺ ، فبعضهم روى : « التحيات لله الزاكيات » وبعضهم : « المباركات » بدل : « الزاكيات » (١) .

٢ - أهل الحديث :

ولكن أهل الحديث قد اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى مابين مانع من ذلك يرى فيه مظنة الكذب على رسول الله ﷺ ، ومجوز له بشرط أن يكون الراوي عالماً بمدلولات الألفاظ في اللغة العربية . وقد أخرج الجدل بين الفريقين في هذه المسألة نقاشاً شرعياً لغوياً معاً ، يعيننا منهما الجانب اللغوي ، وهو نقاشهم في قضية (اختلاف اللفظ والمعنى واحد) .

ولعل الخطيب البغدادي كان أول من بسط الأقوال في هذه المسألة مبيناً رأيه فيها ؛ وهو جواز رواية الحديث بالمعنى بشروط معينة ، راداً على من منع ذلك (٢) وسنورد عنه بعض أقوال العلماء في هذه المسألة بقدر ما يؤيد رأينا هنا ، وهو أن المحدثين قد عرفوا فكرة الترادف تحت اسم (اختلاف اللفظ واتفاق المعنى) في حديث الرسول ﷺ .

- مالك بن أنس (٥١٧٩) :

يقول : « ماكان من حديث رسول ﷺ فلاتعدُ اللفظ ، وماكان عن غيره فأصبت المعنى فلا بأس » (٣)

- محمد بن سيرين (٥١١٠) :

يقول : « كنت أسمع الحديث من عشرة ، المعنى واحد واللفظ مختلف » (٤)

- الحسن البصري (١١٠ هـ) :

قال جرير بن حازم : « سمعت الحسن يحدث بالأحاديث ، الأصل واحد والكلام مختلف » (٥)

(١) السابق : ٢٦٨ - ٢٦٩ . يقول الشافعي في توجيه هذه الروايات : « كلُّ كلامٍ أُريد به تعظيم الله ، فعلمهم رسول الله ، فلعله جعل يعلمه الرجل فيحفظه ، والآخر فيحفظه ، وما أخذ حفظاً فأكثر ما يحترس فيه منه إحالة المعنى ، فلم تكن فيه زيادة ولا تنقص ولا اختلاف شيء من كلامه يحيل المعنى فلاتسع إحالته . فلعل النبي أجاز لكل امرئ منهم كما حفظ ؛ إذ كان لا معنى فيه يُحيل شيئاً عن حكمه ، ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه فقالوا على ما حفظوا وعلى ما حضرهم وأجيز لهم » الرسالة : ٢٧١ - ٢٧٢

(٢) انظر : الكفاية في علم الرواية : ١٧١ - ٢١١ وذكر الخطيب رأيه في ص ١٩٨ - ٢٠٣

(٣) السابق : ١٨٩ (٤) السابق : ٢٠٦

(٥) السابق : ٢٠٧ . وهناك أمثلة أخرى ذكرها الخطيب البغدادي ، فانظر السابق ص ٢١٠ . وللشافعي عبارة مهمة في هذا ، فانظر الرسالة : ٢٧٤ .

وجوه إذا كان المعنى واحداً » (١)

ومن قَبْلُ قال الشافعي (٢٠٤هـ) :

« قال بعض التابعين : لقيت أناساً من أصحاب النبي فاجتمعوا في المعنى واختلفوا عليّ في اللفظ ، فقلتُ لبعضهم ذلك ، فقال : لا بأس ما لم يُحِيلِ المعنى » (٢)

وبعد هذا العرض نرى أن الأصوليين القدماء (كالشافعي) والفقهاء والمحدثين المعاصرين له والقريبين منه في العصر (كالذين مضت أسماؤهم) قد عبروا عن هذه الظاهرة في اللغة العربية تحت عبارة اللغويين المتقدمة : (اختلاف اللفظ والمعنى واحد) أو ماشابهها ، ولم يَعْرِفُوا مصطلح « الترادف » الذي شاع إطلاقه على هذه الظاهرة عند اللغويين فيما بعد كما سنرى في تاريخ المصطلح وهكذا استمر التعبير عن هذه الظاهرة اللغوية بطرق مختلفة ليس منها مصطلح « الترادف » حتى وجدنا أول إشارة يقينية إلى هذا المصطلح عند ابن فارس (٣) في معرض الحديث عن هذه الظاهرة فأشعرَ ذلك بأنه مصطلح جديد دخيل في الوقت الذي يؤلف فيه ابن فارس كتابه ، ولذلك فسنفرد له حديثاً خاصاً نتبّع فيه مسار هذا المصطلح الجديد لنحاول التعرف على مصدره ، ثم نرى كيف ومتى استطاع أن يزحزح المصطلح المشهور من قبل عن مكانه وهو قولهم (اختلاف اللفظ واتفاق المعنى) أو (... والمعنى واحد) .

ثانياً : تاريخ مصطلح « الترادف » :

من الباحثين المعاصرين مَنْ (٤) يجعل كتاب « الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى » المنسوب لعلي بن عيسى الرمانى المتوفى في سنة ٣٨٤هـ هو من أقدم الكتب العربية التي حملت اسم الترادف ولا يذكر دليلاً على هذه النسبة ، وإنما يتابع بروكلمان الذي نسب إليه في تاريخه المشهور (٥)

(١) السابق : ٢١٠ وللشافعي عبارة توافق عبارة يحيى ، انظر الرسالة : ٢٧٤

(٢) الرسالة : ٢٧٥

وللاستزادة من هذا الموضوع انظر : الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢ / ٨٦ - ٩٠ والمسوّدة لآل تيمية : ٢٥٣ - ٢٥٥ .
وفتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي ٢٦٠ ، وألفية السيوطي في علم الحديث بشرح أحمد شاکر : ١٤١ - ١٤٢
وذكر الشيخ أحمد شاکر أن عبارة (لم يحيل) هكذا رُسِمَتْ في أصل الربيع بن سليمان تلميذ الشافعي ، وهو نفسه كاتب النسخة .
ثم ذكر الشيخ لها وجهين :

الأول : رفع الفعل على إهمال (لم) ، وهو لغة معروفة .

الثاني : جَزَمَ بلم ، والياء للإشباع فقط ، وتكسر اللام تخلصاً من التقاء الساكنين .

(٣) الصحابي : ١٧

(٤) علم الدلالة ، د. أحمد مختار عمر ، ٢١٦

(٥) تاريخ الأدب العربي ، ٢ / ١٨٩

وقد ارتبّت منذ النظرة الأولى في نسبة هذا الكتاب للرماني لما يلي :

١ - لأنّ قدماء مفهرسي العرب كابن النديم (٣٨٠هـ) لم يذكروا للرماني كتاباً بهذا الاسم ، كما لم يذكره المتأخرون ممن عُنوا بحصر مؤلفات العلماء ، مثل طاش كبري زاده ، وحاجي خليفة وعبد اللطيف رياضي زاده والقنوجي (١)

٢ - ولأنّ العنوان يُشعر باستقرار المصطلح بين أهل الاختصاص أو ظهوره وانتشاره على أقل تقدير وهذا ما لم نجد عليه دليلاً عند المعاصرين للرماني ، فابن جنّي مثلاً الإمام اللغوي الكبير - مع أنه تعرض لدرس هذه الظاهرة في أكثر من موضع في كتابه (الخصائص) إلا أنه لم يستعمل هذا المصطلح ، بل عبّر عن هذه الظاهرة بالعبارة الشائعة في عصره وقبل عصره وهي : (الألفاظ المختلفة للمعنى الواحد) (٢) كما عالجها تحت « باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني » (٣) وتحت « باب في إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد » (٤) . وكذلك ابن فارس عبّر عن هذه الظاهرة بالمصطلح الشائع المتقدم ، وذلك حين قال عن العرب : « تُسمّى الشئ بالأسماء المختلفة » (٥) وأشار في موضعين فقط إلى مصطلح « الترادف » ، وذلك حين قال : « ... وكذلك (الأسد) و (الفرس) وغيرهما من الأشياء المسماة بالأسماء المترادفة » (٦) وحين قال : « ومما لا يمكن نقله البتة أوصاف السيف والأسد والرمح وغير ذلك من الأسماء المترادفة » (٧) . فقله في الموضع الأول « المسماة .. » مضموماً إلى ذلك عدم استعمال مصطلح الترادف في الباب المخصص لمناقشة هذه الظاهرة مع ظاهرتي التضاد والاشتراك يدل على أن هذا المصطلح جديد ، قد يكون من وضع اللغويين أو غيرهم . وسنختار أحد الاحتمالين بعد قليل .

ثم لما اطلعت على بحث بعنوان : « الألفاظ المترادفة للرماني ، نسبته وإجراء موازنة بينه وبين الألفاظ المختلفة في المعاني المؤلفة لابن مالك » (٨) تضاعف ارتيابي في نسبة هذا الكتاب إلى الرماني لما أورده صاحب البحث من أدلة داخلية وخارجية تميل بالظن إلى نفي نسبة الكتاب إلى الرماني فيأذن لم يبق معنا إلا تلك الإشارتان العزيزتان لهذا المصطلح عند ابن فارس . والسؤال الآن :

(١) في الكتب التالية على التوالي : مفتاح السعادة ، وكشف الظنون ، وأسماء الكتب المتم لكشف الظنون ، وأبجد العلوم

(٢) انظر الخصائص : ١ / ٣٧٣ - ٣٧٤ ، ٢ / ٣١٠ - ٣١١

(٣) السابق : ٢ / ١١٣ (٤) السابق : ٢ / ٤٦٦

(٥) الصاحب : ١١٤ ، إذ عقد باباً خاصاً لهذه الظاهرة مع ظاهرتي التضاد والاشتراك ، ولم يُسمِ الأولى بالترادف ، وسمّى الثانية بالتضاد ، وسمى الثالثة بالاشتراك ، ولكن في باب آخر ص ٤٥٦

(٦) السابق : ١٧ (٧) السابق : ٢١

(٨) للدكتور محمد حسن عواد ، نشر في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني العدد ٤٤ ، ١٤١٣ - ١٩٩٣ . وقد ذكر الدكتور عواد ثمانية أسباب للتشكيك في نسبة الكتاب إلى الرماني كان منها ما ذكرته أنا . ورجّح أن يكون كتاب ابن مالك هو الأصل والكتاب المنسوب للرماني هو الفرع ، وقد نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى كتاب ابن مالك هذا بتحقيق الدكتورة نجاة علي كما نشره الباحث المذكور.

هل نشأ هذا المصطلح - معبراً عن ظاهرة اختلاف اللفظ للمعنى الواحد - في بيئة اللغويين أو جاء من خارجها ؟ ليس هناك ما يؤيد الاحتمال الأول ؛ لأننا حين نتتبع الأثر الخلفي لهذا المصطلح قبل ابن فارس فإننا لانقع على شيء ، فلانجد حضوراً للمصطلح عند ثعلب شيخ ابن فارس وإمام الكوفيين في اللغة والنحو ^(١) ولا عند شيخ ثعلب : ابن الأعرابي ، ومن باب الأولى لانجده عند مَنْ تقدم ابن الأعرابي . ولانجد له حضوراً أيضاً عند اللغويين والنحاة الآخرين المعاصرين لابن فارس أو لمشايخه ممن عاش في بغداد أو الشام أو غيرهما كالمرد وابن الأنباري وابن خالويه والفارسي وابن جني ^(٢) وهؤلاء هم أئمة اللغة والنحو في عصرهم فلا يعقل أبداً أن يكون استعمال هذا المصطلح في هذه الظاهرة معروفاً بينهم ثم لا يرد له ذكر حين الحديث عنها !

إذن هذا المصطلح سقط إلى ابن فارس من بيئة غير بيئة الدرس اللغوي . أما تحديد هذه البيئة والجزم بها فأمر ليس في مقدورنا الآن بحسب المتيسر من الوقت والمصادر ، ولكن نستطيع - بحسب المتيسر مما ذكر أيضاً - أن نظن أو نرجح .

والمشكلة هي أن الطريق من ابن فارس إلى المنقول عنه هذا المصطلح مقطوعة ، وهذا يتطلب منا جهداً في البحث عن المصدر الأول لهذا المصطلح .

أمامنا عدة احتمالات :

الأول : أن يكون مصدره الفلاسفة الشراح والمترجمين لمنطق أرسطو

(١) حكى الخطابي عن ثعلب أنه كان يقول : « مامن لفظ من الألفاظ المتواطئة والمترادفة في كلام العرب إلا بينها وبين صاحبها فرق ، وإن لظفت ودقت كقولك بلى ونعم وأقبل وتعال » المسودة : ٢٥٣

ولكني أرجح أن التعبير بمصطلح الترادف هنا هو من تصرف الخطابي (ت ٣٨٨) وليس من كلام ثعلب ، ولعل هذا يتضح للقارئ بمراجعة الموضوع المحال عليه آنفاً ، إذ استعمل الخطابي : « يقول » بدل « قال » ، فالأول يُعطي الناقل شيئاً من الحرية في النقل بالمعنى ، بعكس الثاني ، على ما أفهمه من عبارات القدماء .

هذا أمر ، والأمر الآخر : ليس عندنا ما يؤيد ظاهر العبارة المنقولة لامن كلام ثعلب ولا من كلام مَنْ عاصره من علماء اللغة ، وانظر الهامش التالي .

(٢) لقد فتشت في كثير من كتب هؤلاء وفي كتب مَنْ نقل عنهم فلم أجد أحداً منهم استعمل مصطلح « الترادف » مكان مصطلح (اختلاف اللفظ للمعنى الواحد) . وفيما يلي بعض هذه الكتب مع ذكر المواضع التي تُعرض فيها لظاهرة الترادف دون ذكر هذا المصطلح : (ثعلب) : المجالس : ١١ ، ٢٧ ، ٧٧ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ - الفصيح - قواعد الشعر - شرح ديوان زهير ٢٠ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٧٧ ، ٩٠ ، ١٥٤ ، ١٦٠ ، ٢٣٦ . (المبرد) : الكامل : ١ / ٤ ، ٥ - الفاضل : ٢١ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ - المقتضب - مسائل الغلط ، في ضمن « الانتصار » لابن ولاد . (ابن الأنباري) : شرح القصائد السبع : ٢٠٢ ، ٢٩٩ - الزاهر : ١ / ١٥٧ - ٢ / ١٣٩ ، ٢٢٧ - الأضداد : ٦ (ابن خالويه) : إعراب ثلاثين سورة : ٢٢٣ ، ٢٣٩ - الصاحبي : ٢١ ؛ إذ نقل عنه ابن فارس أنه جمع للأسد خمسمائة اسم وللحبيّة مائتين ولم ينقل عنه تسميتها ألفاظاً مترادفة - (الفارسي) : التعليقة ، كتاب الشعر ، المسائل البصريّات المسائل الحليّيات ، إضافة إلى المواضع التي نقل فيها ابن جني عن أستاذه الفارسي حين حديثه عن هذه الظاهرة في « الخصائص » ، إضافة إلى مافي المزهري ١ / ٤٠٥ ؛ إذ لم يسمها ألفاظاً مترادفة في المحاور المشهورة بينه وبين ابن خالويه . (ابن جني) : الخصائص : ١ / ٣٧٣ - ٣٧٤ ، ٢ / ١١٣ ، ٣١٠ - ٣١١ ، ٤٦٦

الثاني : أن يكون مصدره نقاد الأدب

الثالث : أن يكون مصدره العروضيين

الرابع : أن يكون مصدره الأصوليين والفقهاء

الخامس : أن يكون مصدره المفسرين

أما الاحتمال « الخامس » : فينفيه أننا لانجد لهذا المصطلح ذكراً في أعظم أثر في التفسير كان معروفاً في عصر ابن فارس وقبل عصره ، ذلك هو تفسير الطبري (٣١٠) الذي جعله صاحبه مَعْرُضاً لأحكام القرآن وعلومه والنحو واللغة ، وقد امتلأ الكتاب بكثير من مصطلحات اللغويين والنحاة على ما يبدو من فهرس المصطلحات الذي وضعه الأستاذ محمود شاكر محقق الكتاب ، وليس منها مصطلح « الترادف » مع أن الطبري تعرض لظاهرة (اختلاف اللفظ للمعنى الواحد) في كتاب الله في غير ماموضع (١)

وأما الاحتمال « الرابع » : فقريب ؛

١ - لأن الأصوليين في أواخر القرن الرابع قاموا بجهد كبير في التأليف في أصول الفقه وضبط أصوله وقواعده ومصطلحاته ، وأعني بهم هنا المتكلمين منهم خاصة ، كالأشاعرة والمعتزلة . ومعلوم بين المشتغلين بأصول الفقه أن إمام الأشاعرة في ذلك الوقت هو الباقلاني (٤٠٣ هـ) وإن إمام المعتزلة هو عبد الجبار الهمداني (٤١٥ هـ) ويُعرفان بالقاضيين ؛ قاضي السنة وقاضي المعتزلة فترك هذان كتاباً في أصول الفقه تعدد الأساس الذي بنى عليه من جاء بعدهم من المتكلمين الأصوليين (٢) وكان من منهج هذين العالمين في كتبهما الأصولية أنهما يُقدِّمان بمباحث عُرِفَتْ فيما بعد بالمقدمات المنطقية واللفظية ، وفي المباحث اللفظية تُذكر أنواع دلالة الألفاظ كما فعل الباقلاني مثلاً في كتابه « التقريب والإرشاد » الصغير (٣) إذ عقد باباً تحدث فيه عن ظاهرتي الاشتراك والتواطؤ ، ولم يتحدث عن الترادف . إلا أنه جاء ذكر « الترادف » في مكان آخر من الكتاب إذ يقول : « الدليل والدلالة والمستدلّ به أمر واحد .. كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها » (٤)

٢ - ولأن ابن فارس وإن كان لغوياً لا أصولياً إلا أنه كان فقيهاً ولا بدّ أنه اطلع على كتب الأصول التي أُلِّفت في عصره والتي تحدثنا عنها آنفاً . بل إنه في بعض كتبه اللغوية كان ينقل منهج الأصوليين أحياناً ، كما فعل في كتابه « الصاحبي » إذ جعل قسماً منه في الحديث عن حروف

(١) انظر مثلاً تفسير الطبري (ط الحلبي ١٣٧٣ هـ) ١ / ٦٠ ، إذ جعل قوله تعالى (الحمد لله) والشكر له بمعنى واحد ولم يستعمل مصطلح « الترادف » .

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ١ / ٦

(٣) التقريب والإرشاد : ١ / ٤٢٢ . قال الزركشي في هذا الكتاب : « أجلّ كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً » البحر المحيط ١ / ٨

(٤) التقريب والإرشاد الصغير ١ / ٢٠٧

المعاني^(١) فغير بعيد إذن أن يكون نقل مصطلح « الترادف » فيما نقله عنهم .

وأما كتب القاضي عبد الجبار في الأصول فلا تسعفنا بشيء ، فكتابه « العمد » شرحه تلميذه أبو الحسين البصري ، ولكن لم يبق من هذا الشرح إلا الثلث الأخير ، فضاعت بذلك المقدمات المنطقية واللفظية التي هي مظان الحديث عن ظاهرة الترادف .

وأما الاحتمال الثالث : فقد عُرف منذ الخليل مصطلح « الترادف » و « الرَدْف » في علمي العروض والقافية ، فمن أنواع القوافي القوافي « المترادفة » يقول الأخفش (٢١٥) « وللمترادف اثنتا عشرة^(٢) ، وذلك كل قافية اجتمع في آخرها ساكنان وهي : متفاعلان ، مستفعلان ، مُفتعلان ، مفاعلان ، فعَلَّيان ، فعَلَّيان ، مفعولان ، فاعلان ، فعَلان ، مفاعيل ، فعُول »^(٣) ومن حروف القافية : « الرَدْف » يقول الأخفش : « أما الردف فألف ساكنة إلى جنب حرف الروي من نحو الألف في قوله :

* ودمنة نعرفها وأطلال *

فهذه الألف لازمة في هذا الموضع من القصيدة كلها لا يجوز معها غيرها . ويكون الردف واواً ساكناً أو ياء ساكنة في هذا الموضع تجتمعان في قصيدة إذا انفتح ما قبلهما نحو قَوْل مع قِيل ، أو انضم ما قبل الواو وانكسر ما قبل الياء نحو قُولاً مع قَيْلاً .. »^(٤)

وهذا يعني جواز اجتماع الياء والواو في هذا الموضع وكونهما ردفين في القصيدة الواحدة ، أي يمكن أن يترادفا على المكان الواحد دون أن يؤثر ذلك بسوء في نغم القوافي حال الانشاد أو الغناء . ولا يبعد أن يكون بعض اللغويين قد نقل مصطلح « الترادف » أو « الردف » من نطاق (العروض) إلى نطاق (علم اللغة) ، وأطلقه على تلك الألفاظ التي يمكن لها أن تترادف (أي : تتابع ، وهو المعنى المعجمي للكلمة كما سبق) على معنى من المعاني دون أن يخل ذلك بمقصد المتكلم ، كما هو الشأن في ترادف الواو والياء قبل الروي في نحو قَوْل مع قِيل على هذا المكان في القصيدة الواحدة دون أن يكون ذلك عيباً في القافية .

ولكن لو رجَّحنا هذا الاحتمال فبيقين أن ليس ابن فارس هو الناقل للمصطلح وإلا كان نصّ على ذلك ، وقد قلنا من قبل إننا لانجد أثراً للمصطلح عند اللغويين قبل ابن فارس ، فهذا الاحتمال إذن ضعيف .

وأما الاحتمال الثاني : فإننا نجد عند بعض نقاد الشعر ما يقارب هذا الاصطلاح أشد المقاربة ، ذلك

(١) الصاحبي : ١٦٦ يقول : « رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم في أصول الفقه حروفاً من حروف المعاني ، وما أدري ما الوجه في اختصاصهم إياها دون غيرها ، فذكرت عامة حروف المعاني رسماً واختصاراً »

(٢) أي اثنتا عشرة قافية

(٣) كتاب القوافي للأخفش : ٩

(٤) السابق : ١٤ . وانظر « صناعة الشعر » المنسوب للسيرافي : ٢٧٢ ، ٢٨٤

هو قدامة بن جعفر الكاتب (٣٣٧هـ) في كتابه « نقد الشعر » ، إذ جعل من أنواع ائتلاف اللفظ والمعنى : « الإرداف » ، قال « وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له ، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع ، بمنزلة قول ابن أبي ربيعة :

بعيدة مهوى القرط إماً لنوفل أبوها وإما عبد شمس وهاشم

وإنما أراد هذا الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به ، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد وهو بعد مهوى القرط ... » ^(١) ويسمى تلك الألفاظ التابعة « أردافاً » جمع « ردف » ^(٢) وبين ابن الأثير أن قدامة هو واضع هذا المصطلح ^(٣)

وهذا الذي سماه قدامة « الإرداف » يشبه ما عرف عند البلاغيين بالكناية ، وليس بها كما يوضح ابن حجة الحموي ، يقول : « قالوا : إنه والكناية شئ واحد ، قلت : إذا كان الأمر كذلك كان الواجب اختصارهما ، وإنما أئمة البديع كقدامة والحاتمي والرماني قالوا إن الفرق بينهما ظاهر ، والإرداف هو أن يريد المتكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له بل يعبر عنه بلفظ هو رديفه وتابعه ، كقوله تعالى : ﴿ واستوت على الجودي ﴾ (هود : ٤٤) فإن حقيقة ذلك : جلست على المكان ، فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى إلى لفظ هو رديفه ، وإنما عدل عن لفظ الحقيقة لما في الاستواء الذي هو لفظ الإرداف من الإشعار بجلوس متمكن لازع فيه ولا ميل ، وهذا لا يحصل من لفظ جلست وقعدت .. والكناية هي العدول عن التصريح بذكر الشئ إلى ما يلزم ، لأن الإرداف ليس فيه انتقال من لازم إلى ملزوم ، والمراد بذلك انتقال من المذكور إلى المتروك كما يقال : (فلان كثير الرماد) ومراده نقله إلى ملزومه ، وهي كثرة الطبخ للأضياف » ^(٤)

وبين جداً من شرح ابن حجة الحموي لمراد قدامة « بالإرداف » أنه يكاد أن يكون هو ما عرف عند اللغويين باختلاف اللفظ للمعنى الواحد ، وما عرف فيما بعد « بالترادف » ، كما هو واضح من تمثيله باستوى وجلس وقعد ^(٥)

لذلك فإنني أرجح أن مصطلح « الترادف » الذي جاء في كلام ابن فارس في كتابه الصحابي والذي قدّم له بقوله « ... الأشياء المسماة بالأسماء المترادفة » ^(٦) إنما كان أصله نقاد الأدب وربما قدامة خاصة لأنه كما سبق عن ابن الأثير هو مخترع مصطلح « الإرداف » ، أو أنه جاء عن طريق شراح

(١) نقد الشعر : ١٥٥ - ١٥٦

(٢) السابق : ١٥٧ (٣) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور : ١٦٠

(٤) خزنة الأدب : ٣٧٦ (٥) بل إن الطوفي بن عبد القوي كان أوضح حين ذكر أن الإرداف هو ذكر اللفظ المرادف ، قال :

« الإرداف - وهو اسم اخترعه قدامة بن جعفر - وهو الإشارة إلى المعنى بذكر مرادفه ، أي مساويه » الإكسير في علم التفسير : ١٢٣

(٦) الصحابي : ١٧ وانظر ماسبق ص ٦١

منطق أرسطو أو مترجميه الأوائل وهو الاحتمال الأول ، ففي كتاب المنطق للفارابي (٣٣٩) قسّم العبارة يقول : « والأسماء المترادفة هي الأسماء الكثيرة التي تقال على شيء واحد »^(١) وإذا ثبت أن الفارابي لم يخرج عن ترجمة إسحق بن حنين (٢٩٨) لكتاب العبارة لأرسطو^(٢) فإن هذا المصطلح يكون حينئذ من وضع إسحق يقيناً ، ويكون قد استفاد منه في صياغة مصطلحه : « الإرداف » - وقدامة كما هو معلوم لدى المشتغلين بالنقد متأثر جداً بالثقافة اليونانية - ويكون مترجمو المنطق حينئذ هم المصدر الأول لهذا المصطلح . وهو الذي أميل إليه .

انتقال مصطلح « الترادف » من المنطقيين إلى الأصوليين :

مع أن بعض اللغويين في القرن الرابع (كابن فارس) كانوا على علم باصطلاح المنطقة على كلمة « الترادف » مقابل ما يطلق عليه اللغويون « ما اختلف لفظه واتفق معناه » ؛ إلا أنهم حافظوا على مصطلحهم مع تفوق مصطلح « الترادف » من جهة الاختصار . واستمر اللغويون في محافظتهم على مصطلحهم السابق أو قولهم : « أسماء كذا » زمناً طويلاً حتى السيوطي الذي له - كما سبق - « الإفصاح في أسماء النكاح »^(٣) لكن الأصوليين من لدن الغزالي - فيما نظن - قد نقلوا هذا المصطلح عن المنطقة . فهذا الغزالي (٥٠٥) يقول في المستصفى :

« إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات على أربعة منازل . ولنخترع^(٤) لها أربعة ألفاظ وهي : (المترادفة) و (المتباينة) و (المتواطئة) و (المشتركة) . أما (المترادفة) فنعني بها : الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والأسد والسهم والنشأ . وبالجمل : كل اسمين لمسمى واحد يتناولهما أحدهما من حيث يتناولهما الآخر من غير فرق ... »^(٥)

وقوله « ولنخترع » : صريح في أنه هو واضع هذه المصطلحات . وهذه زلة من الغزالي رحمه الله إذ هو مجرد ناقل للمصطلح عن المنطقة الذين ترجموا به لفظ أرسطو كما رأينا عند الفارابي مثلاً . ولعل الذي جرأه على ادعاء الاختراع أنه هو الذي نقله من فن إلى فن آخر ، وأنه صاغ له تعريفاً وقدمه للأصوليين ، وإن كان هذا التعريف لا يختلف في مضمونه عن تعريف الفارابي الذي سبق آنفاً ،

(١) كتاب في المنطق ، العبارة : ٢٢

(٢) انظر مقدمة محقق العبارة : ٤ ، فقد ذكر أن الفارابي اعتمد على ترجمة اسحق اعتماداً تاماً

(٣) انظر معجم المعاجم : ٢٨٩

(٤) قد يقال إن هذا تصحيح ، وأن الأصل « ولنخترع » من الاختيار ، ولكن يردّ هذا أن الغزالي كثيراً ما يستخدم أشباهاً لهذه العبارة في سياق حديثه عن سكه لبعض المصطلحات مثل قوله : « ولنسم » كذا بكذا (انظر معيار العلم ٥٣ ، ٦٥) ومثل قوله :

و « لنصطلح » على تسمية كذا بكذا (انظر مثلاً المستصفى مع فواتح الرحموت ١ / ٣٣)

(٥) المستصفى المطبوع مع فواتح الرحموت : ١ / ٣٣

ويزيد هذا وضوحاً أن ننقل بقية كلام الفارابي في تعريف الأسماء المترادفة ، يقول « ... أو الأسماء التي يكون الحدُّ المساوي لكل واحد منها هو بعينه حد الآخر » ^(١) فالغزالي رأى أن تعريف المنطقيين قائم على « الحد » الذي يُقصد به عندهم بيان طبيعة الشيء وتمييزه عن غيره ^(٢) فلذلك قال في التعريف : « من حيث يتناولهُ الآخر من غير فرق » ولا تكون جهة التناول واحدة وينعدم الفرق إلا إذا تساوى الحدان أو الحدود ^(٣)

وليس من العقل أن أطيل في إثبات نقل الغزالي لهذا المصطلح وتعريفه عن المناطق ، فالغزالي معروف أولاً بعنانيته بالمنطق اليوناني كما في كتابيه « معيار العلم » و « محك النظر » ، ومعروف ثانياً بأنه أول من أدخل المقدمات المنطقية في أصول الفقه كما في كتابه « المستصفى » ، وزعم أنها مقدمات لجميع العلوم لا أصول الفقه فقط ، وأن من لم يحط بها فلا ثقة له بعلومه ^(٤) ، وبين ثلثاً أنه صرح بوضعه هذا المصطلح : إلا أنه قد اتضح لنا آنفاً نقله إياه عن المناطق وموافقته للتعريف الذي أورده الفارابي .

واستقر هذا المصطلح عند الأصوليين من بعد الغزالي خاصة المتكلمين منهم ، وتداولوا تعريفه نفسه أو مع تغييرات شكلية أو زيادات طفيفة . فالرازي (٦٠٦) يقول في تعريفه :

« الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد » ^(٥) وذكر أنه احترز بقوله « باعتبار واحد » عن اللفظين إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند فهما متباينان ^(٥) وهذا كله سبقه به الغزالي ، فقوله « باعتبار واحد » هو قول الغزالي : « من حيث يتناولهُ الآخر من غير فرق » ثم إن الغزالي ذكر « الاعتبار » بلفظه حين أراد بيان اشتباه المترادف بالمتباين ، وذكر المثاليين اللذين ذكرهما الرازي نفسيهما ، فقال :

« .. قد تلبس المترادفة بالمتباينة ، وذلك إذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم ... » ^(٦)

(١) كتاب في المنطق ، العبارة : ٢٢

(٢) التقريب لحد المنطق (في ضمن : رسائل ابن حزم الأندلسي ، ت / د . إحسان عباس) ٤ / ١١٢ . قال : « عبر الأوائل عن الحد بأنه : قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له من غيره » .

(٣) ولذلك قال في « المعيار » : « وأما المترادفة فهي الأسماء الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد ، كالخمر والراح والعقار . فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد ، وهو : المائع المسكر المعتصر من العنب ، والأسماء مترادفة عليه » ٥٢ . فربط قضية الترادف - كما هو واضح - بالحد عند المناطق ، فإذا وجدت أسماء حدها واحد فهي مترادفة عنده . ولست أدري لم عدل الغزالي عن هذه الصيغة للتعريف إلى الصيغة الأخرى التي ذكرها في المستصفى مع أن تلك أخصر وأدل على مقصوده !

(٤) المستصفى المطبوع مع فواتح الرحموت ١٠

(٥) المحصول ١ / ٢٥٣

(٦) المستصفى مع فواتح الرحموت ٣٢

انتقال المصطلح من الأصوليين إلى اللغويين :

كان كتاب « المزهر » للسيوطي هو البوابة التي عبر منها مصطلح « الترادف » من الأصوليين إلى اللغويين . وذلك لأننا نجد اللغويين إلى السيوطي مطبقين - كما سبق بيانه - على الإعراض عن هذا المصطلح لأنه في الأصل ليس مما تعارفوا عليه . فجاء السيوطي وهو رجل له مشاركة في فنون الشريعة والعربية ، وكان غالب أمره النقل والجمع والترتيب ، فجمع هذا الكتاب من كلام السابقين ، وحاكى بكثير من تراجمه تراجم المحدثين ومصطلحاتهم كما ذكر في المقدمة ^(١) إلا أن مصطلح الترادف هذا لم ينقله عن المحدثين ، لأنهم لم يستعملوه ، وإنما نقله عن الأصوليين .

وكان هذا النقل والترتيب من أهم أعمال السيوطي التي يعتز بها جداً ويعدها اختراعاً وابتداعاً كما في مقدمة المزهر ^(٢) ومقدمة الاقتراح ^(٣) وذكر في هذه الأخيرة أنه رتب الكتاب في أبوابه وفصوله وتراجمه على كتب أصول الفقه ^(٤)

ومما يدل - أيضاً - على نقله هذا المصطلح عن الأصوليين ، أن التعريفات التي ذكرها له كلها للأصوليين ، بادئاً بالفخر الرازي في محصولة ، ثم التاج لسبكي في شرح المنهاج ، ثم ابن جماعة في شرح جمع الجوامع ، ثم ألكيا الهراسي في تعليقه في الأصول . بل كل الذين نقل عنهم من اللغويين لم يستعملوا مصطلح « الترادف » فضلاً عن أن يعرفوه ، وإنما ورد هذا المصطلح في كلام الأصوليين السابق ذكرهم .

وصار بعد ذلك من يقرأ مبحث الترادف في كتاب السيوطي هذا ، ويقرأ العنوان الذي كتبه وهو قوله : « النوع السابع والعشرون : معرفة المترادف » ، وقد علم أولاً أن هذا كتاب وضعه السيوطي في أنواع المباحث اللغوية عند اللغويين لا عند غيرهم ، فهذا النوع إذن هو من مباحث اللغويين ؛ صار من يقرأ ذلك يظن أن اللغويين سموا هذه الظاهرة بالترادف ، بدلالة أن السيوطي يذكر تحت هذا العنوان أسماء لغويين مشهورين ويورد أقوالهم وخلافهم في هذه القضية ، كما يورد أمثلة من كلامهم على هذه الظاهرة التي سماها بالمترادف ، ولا يكاد يتنبه إلى خلط السيوطي بين اصطلاح اللغويين

(١) المزهر ١ / ١

(٢) المزهر ١ / ١

(٣) الاقتراح ١١٧ - ١١٨

(٤) السابق ١١٨

والأصوليين إلا المدقق الذي يتعرف مراد كل قوم بألفاظهم من كتبهم ، ويميز بينها ^(١) ثم جاء اللغويون في مطلع العصر الحديث ، وكلهم قرأ « المزه » للسيوطي ، فسرى بينهم مصطلح : « الترادف » وتركوا اصطلاح القدماء . « اختلاف اللفظ واتفاق المعنى » ومنهم البازجي في معجمه (شرعة الوارد في المترادف والمتوارد) ثم سار على ذلك الدارسون المحدثون والمعاصرون من اللغويين ^(٢) ولا نرى عند أحد منهم تنبهاً أو تنبيهاً على أنه مصطلح دخل على اللغويين . وقد أطلت الحديث في تاريخ المصطلح لأن كثيراً من أوهام الباحثين - قديماً و حديثاً - فيما يتعلق بالمبحث الثالث مبنية على غموض ذلك التاريخ .

(١) قضية الخلط بين اصطلاحات الفنون واحدة من أضرار طريقة السيوطي في كتبه التي يجعلها في أصول اللغة أو النحو . كما في « المزه » هنا في مسألة الترادف ، وكما في « الاقتراح في أصول النحو وجدله » : إذ ينقل كثيراً من الأصول الفقهية أو الحديثية من كتب القوم مع مصطلحاتها بكل ماتحملة من معان عرفية خاصة بالأصوليين أو بالمحدثين ثم يجعلها في كتاب يسميه : بأصول النحو ، فيوهم بذلك أنها أصول تعارف عليها النحاة وينوا عليها أحكامهم ويرجع إليها خلافهم ، وليس شيء من ذلك واقعاً !! ومن أمثلة ذلك في كتابه « الاقتراح » : وضع مسألة في السماع وهي : هل يقبل قول راوي اللغة : حدثني الثقة ؟ ثم قال : فيه « قولان في علم الحديث وأصول الفقه ، رجح كلاً مرجحون » ص ١٨٥ ، فنص هو بنفسه على أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو عند المحدثين والفقهاء ولا شأن للنحاة به ، فكيف إذن يضع هذه المسألة في هذا الكتاب على أنها من أصول علم النحو ولم نعرف للنحاة خلافاً فيها كما عرفناه عن المحدثين مثلاً ؟! (انظر على سبيل المثال : ألفية الحديث مع فتح المغيث كلاهما للعراقي ١٥٣ ، ١٥٤)

وكذلك الفصل الذي ذكره (ص ١٨٩-١٩٨) ، فيما فيه من كلام الرازي وتعقيب الأصبهاني عليه ليس من أصول النحاة وإنما هو من أصول الفقهاء واهتمامهم . وكذلك ما ذكره بعد ذلك (ص ١٩٩-٢٠١) نقلاً عن أبي البركات الأنباري من تقسيم المسموع إلى متواتر وآحاد فليس من كلام النحاة ولا اصطلاحهم فلا يصح إذن أن يكون أصلاً من أصولهم النحوية . وكذلك نقله عنه (ص ٢٠٠) أن الأكثرين على أن الآحاد لا تفيد إلا الظن ، فهؤلاء الأكثرون الذين ذكرهم هم من الأصوليين والفقهاء لامن النحاة (وانظر المسودة ٢١٦ - ٢٢٣) فكيف يجعل خلاف الفقهاء في بعض أصولهم خلافاً للنحاة في بعض أصولهم ؟! هذا خلف من الرأي !

(٢) كعلي وافي وإبراهيم أنيس وصبحي الصالح ومحمد المبارك ومختار عمر ومحمد الأنطاكي ورمضان عبدالتواب وتام حسان وعبدالكريم مجاهد وغيرهم

المبحث الثالث : اختلاف اللغويين في فكرة الترادف

١ - قدماء اللغويين : (اتفاق)

إلى أواخر القرن الرابع لانجد خلافاً بين اللغويين فيما أسموه : (اختلاف اللفظ و اتفاق المعنى ، أو اتحاده) . فمنذ أن ذكر سيبويه التقسيم الثلاثي المشهور في صدر كتابه ^(١) سار العلماء عليه ، ولم يظهر أحد منهم خلافاً فيه . وقد اتضح هذا بما أوردناه في المبحث الثاني .

٢ - أواخر القرن الرابع : (اختلاف لفظي)

في هذا العصر نجد دلائل خلاف بدأ يظهر بين اللغويين ، عند ابن جني وابن فارس وأبي هلال العسكري .

ف نجد ابن جني يقول في باب « استعمال الحروف بعضها مكان بعض » ^(٢) ، بعد أن بيّن أن بعض اللغويين يغفلون عن السر في هذا الباب وهو أن الاسم أو الفعل قد يكون بمعنى غيره فيعدّي تعديته ، كقوله تعالى ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ * لما كان معناه : من ينضاف في نصرتي إلى الله ؛ جاز لذلك أن تأتي هنا (إلى) ^(٣) . وذكر شواهد وأمثلة أخرى ؛ نجده يقول بعد ذلك في هذا الفن : « وفيه موضع يشهد على من أنكر أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد حتى تكلف لذلك أن يوجد فرقاً بين (قعد) و(جلس) و(بين) و(ذراع) و(ساعد) ألا ترى أنه لما كان : (رفث بالمرأة) في معنى : (أفضى إليها) ، جاز أن يتبع الرفث الحرف الذي باباه الإفضاء وهو (إلى) ^(٤) وكذلك لما كان (هل لك في كذا) بمعنى : أدعوك إليه ؛ جاز أن يقال : هل لك إلى أن تزكى ، كما يقال أدعوك إلى أن تزكى ، وقد قال رؤبة ما قطع به العذر هنا ، قال :

* بال بأسماء البلى يُسمى *

فجعل للبلى - وهو معنى واحد - أسماء ^(٥) »

فبيّن في هذا النص أن فئة من الناس - بحسب علم ابن جني - ينكرون اختلاف اللفظ واتفاق المعنى ، ويلتزمون التفريق بين ما يُظن متفق المعنى ، وينص هو على مخالفتهم الرأي .

وأما ابن فارس فإن حكايته للخلاف في هذه الفكرة أو في من إشارة ابن جني . قال : « وُسُمِيَ الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو : السيف والمهند والحسام . والذي نقوله في هذا أن الاسم واحد وهو السيف ، وما بعده من الألقاب صفات . ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير الأخرى ، وقد خالف في ذلك قوم فرعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلى معنى واحد ، وذلك قولنا : سيف وعُضْبٌ وحسام . وقال آخرون : ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير معنى الآخر ، قالوا : وكذلك الأفعال ، نحو : (مضى) و (ذهب) و (انطلق) ، و (قعد) و (جلس) و (رقد) و (نام) و (هجع) ،

(٣) الخصائص ٢ / ٣٠٩

(٢) الخصائص ٢ / ٣٠٦

(١) الكتاب ١ / ٢٤

(٥) الخصائص ٢ / ٣١٠ - ٣١١

(٤) يشير إلى قوله تعالى ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ﴾

قالوا ففي (قعد) معنى ليس في (جلس) ، وكذلك القول فيما سواه . وبهذا نقول وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب .. » (١)

وبين كلامه أنه يرى مذهبين في هذه المسألة : مذهباً يرى أن بعض الألفاظ تعود إلى معنى واحد ، ومذهباً آخر - وهو يقول به وشيخه على ما ينسب إليه - يزعم أن كل لفظة تنفرد بمعنى لا يوجد في الأخرى .

وأما العسكري فنجد في كتابه (الفروق اللغوية) تحمساً بالغاً للقول باختلاف المعاني في كل مجموعة من الألفاظ يُظن عند غيره اتفاق معانيها ، ونكيراً بالغاً أيضاً على من يقول بالمعنى الواحد (٢) ويرى أن القول بالفرق هو مذهب المحققين كالمبرد الذي فرق بين (الشرعة) و (المنهاج) في قوله تعالى ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ (المائدة : ٤٨) ، قال المبرد فيما يحكيه عنه : « فعطف شرعة على منهاج (٣) لأن الشرعة لأوّل الشيء والمنهاج لمعظمه ومتّسعه ... ويُعطف الشيء على الشيء وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد إذا كان في أحدهما خلاف لآخر ، فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأوّل فعطف أحدهما على الآخر خطأ ؛ لاتقول : جاءني زيد وأبو عبد الله إذا كان زيد هو أبو عبد الله ، ولكن مثل قوله :

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به فقد تركتك ذا مالٍ وذا نَشَبٍ

وذلك أن المال إذا لم يُقيّد فإنما يُعنى به الصامت .. والنشب ما ينشب ويثبت من العقارات . وكذلك قول الخطيئة :

ألا حبذا هندٌ وأرضٌ بها هندٌ وهندٌ أتى من دونها النأي والبعدُ

وذلك أن النأي يكون لما ذهب عنك إلى حيث بلغ ، وأدنى ذلك يقال له (نأي) . و (البعد) تحقيق التروّح والذهاب إلى الموضع السحيق ، والتقدير : أتى من دونها النأي الذي يكون أول البعد ، والبعد الذي يكاد يبلغ الغاية .. » (٤) ووافق العسكري المبرد على هذا الكلام .

وينقل عن بعض النحاة ولم يُسمّه - ولعله ابن درستويه - (٥) ما مضمونه : أنه لا يجوز مجيء لفظين بمعنى واحد لأن هذا مخالف لحكمة الواضع وتكثير اللغة دون فائدة . ويزعم هذا المنقول عنه زعماء خطيراً يُقرّ عليه العسكري ، وهو أن الرواة السامعين للعرب الذين نقلوا الألفاظ ومعانيها لم يفرقوا بين معاني الألفاظ « فظنوا ما ظنوه من ذلك وتأولوا على العرب ما لا يجوز في الحكمة » !! (٦)

(١) الصحابي ١١٤ ، ١١٥ (٢) الفروق اللغوية : ١٠ - ١٦

(٣) هكذا في المطبوعة بتحقيق حسام الدين القدسي . فإما أنه خطأ والصواب العكس . وإما أنه نظر إلى المعنى ؛ فإن المعطوف عليه هو معطوف على المعطوف في المعنى ، كما يُقال : من قابلته فقد قابلك .

(٤) الفروق اللغوية ١١ (٥) انظر تصحيح الفصح لابن درستويه ١ / ١٦٥ - ١٦٦ (٦) الفروق اللغوية ١٢

وقد رأينا في المبحث الثاني أن الأئمة الكبار اجتمعوا على القول بتعدد الألفاظ واتفاق المعنى دون أن يفرقوا ، كسيبويه والكسائي وأبي زيد والأصمعي والفراء ، بل كالشافعي وأحمد ومالك وغيرهم من أكابر فقهاء المحدثين أهل العناية بمعاني الألفاظ . فهؤلاء إذن وغيرهم ممن سبقهم مُتَهَمُونَ بالجهل والغفلة عن مراد العرب الذين شافهوهم هم بأنفسهم في زعم هذا الزاعم الذي أقرّ العسكري قوله !

والغريب في كلام بعض هؤلاء الذين حكوا الخلاف في هذه المسألة - أعني ابن فارس والعسكري - اتفاقهم على ترك تسمية مَنْ ينفي الفروق ويزعم أحاديّة المعنى ! فنحن قد علمنا - فيما تقدم في المبحث الثاني - أن كثيراً من العلماء الأوائل نصّوا على اختلاف اللفظ واتحاد المعنى ، لكنهم لم يتعرضوا للتفريق لا بسلب ولا بإيجاب ، فدل على أن مسألة الفروق لم تكن بينهم موضع نقاش أصلاً . فحين يأتي هذان المشار إليهما ويزعمان أن هناك مذهباً مستقلاً يدّعي أصحابه وجود ألفاظ لها معنى واحد وأنه لا فرق أبداً بين هذه الألفاظ فزعم غريب حقاً !! مَنْ هؤلاء الذين صرّحوا بهذا القول ؟! أمّن اللغويين هم أم من غيرهم ؟ وواحد أم جماعة ؟! أيُعقل أن يُنشيء العسكري كتاباً كبيراً في الفروق دون أن نعرف من الذي أثار المشكلة أصلاً ؟! ودون أن نعرف حقيقة قوله ؟!

ولا يصحّ - أبداً - القول بأن أصحاب المذهب الذي أشار إليه ابن فارس والعسكري هم المتقدمون الذين حكينا أقوال بعضهم في المبحث الثاني . ولا هم - أيضاً - المتأخرون ممن عاصر ابن فارس والعسكري كابن خالويه مثلاً الذي يذكرون عنه أنه كان يفتخر بكثرة ما يحفظه من أسماء الأسد والحية ^(١) والسيف ^(٢) ، ذلك بأن ابن خالويه في رأيه هذا لم يعد رأي الأصمعي المتقدم الذي كان يحفظ للحجر سبعين اسماً فيما رواه عنه ابن فارس ^(٣) والغريب أنه صرّح بإقراره عليه ولم يُبدِ تعقيباً بالقول بالفرق فقال : « وهذا كما قال الأصمعي » !

وما أثار عن ابن خالويه من القول بتعدد الأسماء هو ما أثار عن ثعلب الذي يصرح ابن فارس بأن مذهبه هو مذهبه كما سبق من النقل عنه ، ولا خلاف بينهما أبداً ، فابن خالويه يجمع ألفاظاً كثيرة لشيء واحد كالأسد أو الحية أو السيف ، ويتوقف عند هذا دون أن يزعم أنه لا فرق بين هذه الألفاظ ودون أن يدّعي أنها وجه واحد من المعنى ضربة لازب ، كذلك ثعلب فمع ما نقله عنه تلميذه ابن فارس من القول بالفرق إلا أنه يُصرّح في مواطن كثيرة من كتبه باتحاد المعنى لألفاظ كثيرة دون أن يتعرض لمسألة الفروق بينهما ^(٤)

(٢) المزهر ١ / ٤٠٥

(١) الصاحبي ٢١

(٤) انشر ماسبق ص ٦٢ هـ ٢ في تاريخ المصطلح

(٣) الصاحبي ٢١

وكذلك ابن الأعرابي شيخ ثعلب الذي ينسب إليه ابن الأنباري قوله : « كل حرفين أوقعتهما العربُ على معنى واحد ، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه ، ربما عرفناه فأخبرنا به ، وربما غمض علينا فلم نلزم العربَ جهله » ^(١) فمع هذا التصريح بالفرق إلا أنه في مواضع أخرى يُصرح بتعدد اللفظ للمعنى الواحد ، فقد حدث ثعلب عن شيخه ابن الأعرابي أنه أنشدهم مرة :

وموضع زين لا أريدُ مبيتهُ * كائني به من شدةِ الرُّوعِ آنسُ

فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا ! إنما أنشدتنا : (وموضع ضيق) ! فقال : سبحان الله ! تصحّبنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزَّينَ والضَّيْقَ واحد ^(٢) وبقطع النظر عما في هذا الرد من مراوغة - لأن السائل إنما أنكر التغيير في الرواية ولم يسأل عن المعنى أصلاً !! - فإنه صريح في القول بأحادية المعنى ، بل قد يُفهم منه نفي الفرق من رجل يبدو أنه أول مَنْ صرّح بنظرية الفرق بين الألفاظ الواقعة على المعنى الواحد .

إذن مَنْ هؤلاء الذين زعم ابن فارس أنهم يقولون باختلاف الألفاظ على المعنى الواحد وأنه لافرق ؟! وأما العسكري الذي يستعصم بالمبرد لأنه من المحققين - وهو كذلك - ويورد أقواله ليرد بها على من يزعم أنهم يقولون باختلاف الألفاظ على المعنى الواحد دون فرق ، فإنه غفل عن تصريح المبرد في بعض كتبه بتعدد الألفاظ للمعنى الواحد دون أن يُعقّب بذكر الفرق ^(٣) فإذا كان المبرد الذي يحتج به العسكري مِنْ هؤلاء الذين يردّ عليهم فما هذا المذهب الذي يحكيه العسكري ؟

ومما يزيد صورة الخلاف بين علماء ذلك العصر في هذه المسألة تحقّقاً في ذهن الباحث أنه - وقد ظنّ أن ابن خالويه ممن ينكر الفرق - ينظر فيجد بعض الناس يجعل أبا على الفارسي شيخ ابن جني قد أنكر الترادف ، ويحتج هذا البعض المشار إليه على هذا القول بالمحاورة المشهورة بين ابن خالويه والفارسي في بلاط سيف الدولة لما قال ابن خالويه : أحفظ للسيف خمسين اسماً ! فقال الفارسي : ما أحفظ له إلا اسماً واحداً فقال ابن خالويه : فأين المهند والصارم وكذا وكذا ؟! فقال الفارسي هذه صفات وكأن الشيخ لا يُفرّق بين الاسم والصفة ! ^(٤)

ولكن نسبة الفارسي إلى القول بإنكار تعدد اللفظ للمعنى الواحد وهُم ، ولا ينبغي الاعتماد على هذه القصة لما يلي :

١ - قد حكى ابن جني عن أستاذه الفارسي ما يدل دلالة واضحة على قوله بتعدد الألفاظ للمعنى

(٢) الخصائص ٢ / ٤٦٧

(١) الأضداد ٧

(٤) المزهر ١ / ٤٠٥

(٣) انظر ماسبق ص ٦٢هـ في تاريخ المصطلح

الواحد وذلك في كتابه الخصائص ومن ذلك مانقله عنه مِنْ جَعَلَهُ أَسْمَاءُ الْحَاجَةِ (كَالْحَوْجَاءِ) و (الَّلُوجَاءِ) ، و (الإِرْبِ) و (اللَّبَانَةِ) و (التَّلَاوَةِ) و (الْأَشْكَلَةِ) و (الشَّهْلَاءِ) ذات معنى واحد . ويقول في ذلك : « أنت تجد مع ذلك من اختلاف أصولها ومبانيها جميعها راجعاً إلى موضع واحد ، ومخطوماً بمعنى لا يختلف » ^(١)

٢ - صرح ابن جني في أكثر من موضع من كتابه الخصائص بتعدد الألفاظ للمعنى الواحد في اللغة العربية دون أن يذكر خلافاً لأستاذه في هذا ^(٢) ولو كان ثمَّ خلافٌ منه لذكره ؛ لحرصه على ذكر آراء أستاذه ، ولأنه أعلم الناس به .

٣ - ردُّ الفارسيِّ على ابن خالويه جعل النقاش يتَّجه وجهةً نحويةً لالغوية ، فلما جعل ابن خالويه تلك الألفاظ كلها (أسماء) رأى الفارسيُّ أن هذا خطأ في الاصطلاح ، فالاسم منها واحد ، والبقية تُدعى صفات . ولكن ابن خالويه لم يُخطئ لأنه جرى على اصطلاح اللغويين ، الذين اصطلاحاتهم أقرب إلى لغة العرب من اصطلاحات النحاة ، فهم يدَّعون هذه كلها أسماء ، لأن اسم الشيء عندهم هو ما كان علامة له ويعرف به ، وقد مضى قَبْلُ أن الأصمعي جعل للحجر سبعين اسماً ، فجعلها كلها أسماء - أما النحاة فلما كانوا - لأغراض نحوية - يفرقون بين الألفاظ المتعددة للمعنى الواحد فيجعلون بعضها أسماء وبعضها صفات ؛ اعترض الفارسي لأجل هذا على ابن خالويه ، ولما كان هذا الخلاف بينهما لفظياً لا ثمرة له سكت ابن خالويه ، فلم يَأْثُرُوا عنه رداً على الفارسي ، فهذا الاختلاف إذن خارج عما نحن بسبيله الآن .

٤ - ثم إن هذا نقاشٌ مجالسي ينبغي أن يُفهم على حقيقته ، وألا يُؤخذ وحده حجة في مسألة علمية يُبنى عليها تصنيف العلماء إلى مذاهب لاحقيقة لها .

إذن ما حقيقة هذا الخلاف الذي يحكيه ابن جني وابن فارس والعسكري ؟!

لا نستطيع أن نجد جواباً غير أن نقول إنه خلاف لفظي لا طائل تحته .

ذلك بأن ابن جني الذي أنكر على من فرق بين (قعد) و (جلس) ، وبين (ذراع) ، و (ساعد) فيما مضى من النقل عنه يصرح في مواضع من الخصائص بما يدل على أنه يرى الفرق بين بعض الألفاظ التي يجمعها معنى واحد . ففي باب (تصاقُّب الألفاظ لتصاقب المعاني) - ويعني بالتصاقب التقارب - يقول : « جَلَفَ وَجَرَمَ . فهذا للقشر وهذا للقطع وهما متقاربان معنى متقاربان لفظاً ...

(١) الخصائص ٢ / ١٢٧ . وانظر ص ٤٦٨

(٢) انظر الخصائص ١ / ٣٧٣ - ٣٧٤ ، ٢ / ٣١٠ - ٣١١

وقالوا : (الغدر) كما قالوا (الختل) والمعنيان متقاربان ... وقالوا : (الهتر) كما قالوا : (الإدل) وكلاهما العجب .. وقالوا : (تجعد) كما قالوا : (شَحَطَ) ، وذلك الشيء إذا تجعد وتقبض عن غيره شَحَطَ وبعد عنه ... وقالوا : (السيف) و(الصوب) ، وذلك أن السيف يوصف بأنه رَسَب في الضريبة لحدته ومضائه ، ولذلك قالوا : سيف رسوب وهذا هو معنى صاب يصوب إذا انحدر ... وقالوا (أفل) كما قالوا (غَبَر) ، لأن أفل : غاب ، والغابر غائب أيضاً .. »^(١)

يذكر هذه الألفاظ تحت عنوان ينص فيه على أنها متقاربة المعنى ، والقول بأنها متقاربة يشير إلى بعض الفروق الدقيقة بينها كما فرق بين : جَلَفَ وجَرَمَ .

وكذلك صنيعة في باب (تلاقى المعاني على اختلاف الأصول والمباني) يُشعر بالتسليم بالفروق الدقيقة بين أسماء المعنى الواحد ، يقول : « ذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة ، فتبحث عن أصل كل اسم منها فتجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه .. »^(٢) فاستعماله (التلاقى) و (الإفضاء) مشعرٌ بأوجه المعنى المختلفة ، وإلا لقال : لها معنى واحد ، واكتفى . وقد صرح في هذا الباب بذكر الفروق الدقيقة بين بعض أسماء الفضة ، كالغرب والخلاص والإبريز والعقيان^(٣) مع أن لها - عنده - معنى واحداً يضمها وتتلاقى إليه . كما صرح أيضاً بعد ذكره أسماء (الحاجة) نقلاً عن أستاذه الفارسي أن معانيها ترجع إلى موضع واحد^(٤) فجعل لها معاني ، وجعل لها معنى واحد في وقت معاً .

وكذلك ابن فارس ، فقد رأيناه فيما سبق وافق الأصمعي في زعمه أن للحجر سبعين اسماً دون أن يعقب على ذلك بذكر الفروق^(٥) .

وكذلك العسكري ، ففي كتابه : (المعجم في بقية الأشياء) يذكر ألفاظاً تدل على بقية الماء في الحوض دون تفريق بينها مثل : الجَحْفَة والخَبْطَة والدَعْث والرَشَف ...^(٦)

فإذن هذا الخلاف الذي يحكيه كل واحد من هؤلاء عن غيره إنما هو خلاف لفظي سببه اختلاف الاهتمام وتعدد وجهة النظر . وبيان ذلك أن ابن فارس كان مولعاً بنظرية الاشتقاق الصغير - التي أولع بها من قبل الزجاج وبالعكس قرينه ابن السراج^(٧) - وكان يأمل - فيما يبدو - أن يجعل نظرية الزجاج مطردة مقيسة على مواد اللغة العربية أو على غالبها ، فعمل في ذلك كتابه

(١) الخصائص ٢ / ١٤٩ - ١٥٢ (٢) السابق ٢ / ١١٣

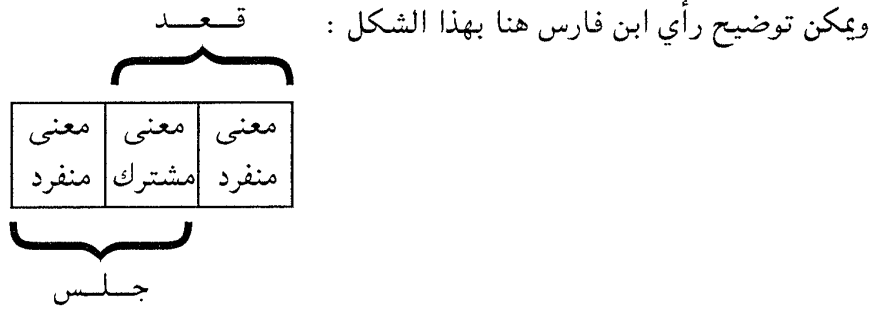
(٣) السابق ٢ / ١٢٥ (٤) السابق ٢ / ١٢٩

(٥) انظر ما سبق ص ٧٢ (٦) نقلاً عن (فصول في فقه العربية) : ٣١٥

(٧) على ما يؤخذ من كلام ابن جني عنهما انظر الخصائص ١ / ٢٤٨

(مقاييس اللغة) وحاول فيه أن يذكر معنى جامعاً (أو معاني) لكل مادة تدور عليه كل المشتقات التي تنفرع من تلك المادة ، وإن عَجَزَ عن ذكر أصل واحد ذكر أصليين جامعين أو أصول جامعة تدور عليها كل الاشتقاقات (١) .

كان ما عمله ابن فارس - بحق - كشفاً جديداً يستحق عليه الثناء ، طور فيه وتم رأي الزجاج من قبل . فكان عزيزاً على ابن فارس أن يترك الذين يصرحون دائماً بتعدد الألفاظ للمعنى الواحد دون أن يعترض عليهم بثمره عمل أنفق فيه شطراً من عمره ! وينبههم إلى ضرورة تذكر الفروق بين تلك الألفاظ وأنه إذا كان حقاً تعدد الألفاظ واتحاد المعنى العام ؛ فحق أيضاً وجود بعض الفروق بين تلك الألفاظ لما توجهه نظريته الاشتقاقية التي ترى أن كل مادة مستقلة عن غيرها بمعنى جامع . يقول : « ... أما قولهم : إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يُعبر عن الشيء بالشيء فإننا نقول إنما عُبِّر عنه من طريق المشاكلة ، ولسنا نقول إن اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ماقالوه ، وإنما نقول : إن في كل واحدة منهما معنى ليس في الأخرى » (٢)



ولذلك نجد ضربه مثلاً للتفريق بين الألفاظ المتفقة معنى بقعد و جلس ، وذكر اشتقاقاتها منهما تفرق بينهما نجدها بعينها في معجمه الأنف الذكر (مقاييس اللغة) (٣)

وابن جني كان له أيضاً توجهاته ونظرياته الخاصة ؛ كان يرى أمر الاشتقاق الصغير الذي أولع به ابن فارس شيئاً تناهيه الناس وأشبعوه بحثاً ودرساً (٤) ولذلك ولّى وجهه إلى نوع جديد من الاشتقاق (٥) كان أستاذ الفارسي يلم به أحياناً ، ولكن ابن جني ولّى فكره تجاهه وأخذ يعالجه بالتلطف وإعمال الفكر حتى استقام له ، وهو الذي شرحه تحت باب (تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني) (٦) إلا أنه كما يذكر « باب يُجمع بين بعضه وبعض من طريق المعاني مجردة من

(١) مثال على هذا ماقلناه عنه في تعريف كلمة الترادف في اللغة في المبحث الأول .

(٤) انظر الخصائص ٢ / ١٣٤

(٣) مقاييس اللغة (ق ع د)

(٢) الصاحبى ١١٦

(٥) لم يسمه ابن جني اشتقاقاً ولكنه منه ، فهو اشتقاق معان من أصول مختلفة تؤول إلى معنى جامع

(٦) الخصائص ٢ / ١١٣ - ١٣٣

الألفاظ وليس كالاشتقاق الذي هو من لفظ واحد ، فكأن بعضه مَنبَهَةٌ على بعض ، وهذا إنما يعتنق فيه الفكرُ المعاني غيرَ مُنْبَهَتِهِ عليها الألفاظ ، فهو أشرف الصنعتين .. »^(١)
وقد مرَّ معنا آنفاً أمثلة من هذا الباب^(٢)

فعنانيته بهذه النظرية جعلته يميل كثيراً إلى جانب التركيز على (المعنى الواحد للألفاظ المتعددة) وينصرف قليلاً أو كثيراً عن جانب تلمُّح الفروق . فالقضية - إذن - بين ابن جنى وابن فارس إنما هي قضية اختلاف جهة النظر أو « اختلاف تخصص » كما يقال .

ولكن قد يُعترض على تفسيرنا لموقف ابن جنى هذا بأنه هو صاحب العناية بما سمَّاه : (الاشتقاق الأكبر) ، وهو أن يكون للمادة بحسب تقاليبها الممكنة أصل معنوى جامع ترجع إليه اشتقاقات كل مادة ، وهذا سيقوده إلى العناية بالفروق مثلما قادتته نظرية تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني إلى العناية بالمعنى الواحد الجامع !

والجواب : أن ابن جنى كأنه أحس حقاً بشيء من هذا التناقض بين نظريتيه ، ولذلك راح يعقد مسارعاً باباً للاشتقاق الأكبر بعد باب تلاقي المعاني مباشرة ، ليحاول إزالة هذا التناقض بشيء من التعلُّلات الذكية التي تُولَّف بين النظريتين وتمكِّن من الاستفادة منهما معاً . فأخذ ينبِّه إلى أن هذا الاشتقاق « أعوص مذهباً وأحزن مضطرباً »^(٣) من الاشتقاق الصغير وأنه غير مستمرٍّ في جميع اللغة^(٤) بل أراح نفسه جداً حين تنازل كثيراً وقال إنه يكفي لإثباته تقلُّبُ مادة واحدة على معنى واحد^(٥)

وقد احتفل بنظرية تلاقي المعاني هذه أعظم من احتفاله بالاشتقاق الأكبر إذا أطال الحديث عن الأولى ، وأكثر من ضرب الأمثلة ، وجعلها فقه اللغة وسرّها ، وهَمَّ أكثر من مرة أن يصنف فيها كتاباً لا ينقص عن ألف ورقة ، ولم يَصِفْها - كما وصف نظرية الاشتقاق الأكبر - بأنها غير مستمرة في اللغة . وهذا كله ما يميّزها عنده عن النظرية الثانية ، ويفسر لنا حقيقة موقفه من قضية تعدد الألفاظ واتفاق المعنى .

وأما العسكري فهو رجل أديب له شفافية الأدباء ونظرتهم الخاصة إلى الألفاظ وما يلتبسها من ظلال وألوان خاصة لعلها لا تكون إلا في نفس الأديب فقط^(٦) فلذلك كان متحمساً جداً للتفريق

(١) السابق ٢ / ١٣٣

(٢) انظر مثلاً حديث أبي علي الفارسي - فيما نقله عنه ابن جنى - عن أسماء الحاجة وتلاقيها في معنى واحد .

(٣) الخصائص ٢ / ١٣٤

(٤) السابق ٢ / ١٣٨

(٥) السابق ٢ / ١٣٩

(٦) انظر كلام إبراهيم أنيس عن أمثال هؤلاء الأدباء في (اللهجات العربية) ١٨١

بين الألفاظ المتفقة أو المتقاربة المعنى دون شاهد في كثير من الأحيان من قرآن أو حديث أو كلام العرب المحتج بهم .

٣ - القرن الخامس وما بعده (اختلاف حقيقي)

ونعني بالاختلاف الحقيقي ، أن صاحب القول لا يقول بمضمون القول الذي يخالفه أو يلازمه ، ومعنى ذلك أن لهذا الخلاف ثمرة .

وأصل هذا الاختلاف جاء من بعض الأصوليين ممن تشبع بالمنطق - ونرجح أنه الغزالي على ما مرّ شرحه في تاريخ المصطلح - فنقل ذلك البعض مصطلح « الترادف » عن المناطق وجعلوا له مفهوماً يخالف مفهوم « تعدد اللفظ واتفاق المعنى » عند اللغويين . فصار بعد ذلك كل من يأخذ مصطلح الترادف بمفهومه عن الأصوليين من جماعة اللغويين ويتبنّاه فإنه يكون مخالفاً خلافاً حقيقياً لغيره من اللغويين ممن لا يأخذ بهذا المصطلح . ذلك بأن الغزالي - ومن تبعه - حددوا مفهوماً خاصاً لمصطلح الترادف هو الألفاظ المختلفة على مسمى واحد من غير فرق أو باعتبار واحد ^(١) . فعندهم إذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة لم يسمّوها مترادفة ، بل تخرج إلى قسم آخر سموه المتباين ، وذلك مثل السيف والمهند والصارم ^(٢) . والمتباين كما هو معلوم هو المختلف ، ولا يجعل مختلفاً عند اللغويين إلا ما كان مثل : جلس وذهب ، كما جاء في تقسيم سيبويه وتمثيله ^(٣) ، فهذا خلاف حقيقي ؛ لأن كل قول مبني على مفهوم اصطلاحى مختلف عن الآخر .

فتبين إذن أن اللغويين فيما قبل القرن الخامس ليس بينهم خلاف حقيقي في ظاهرة تعدد الألفاظ للمعنى الواحد ، ولا في ظاهرة الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتحدة المعنى العام . وأما حين نخلط مفهوم الأصوليين لهذه الظاهرة بمفهوم اللغويين - كما فعل السيوطي في المزهري - فسنجد خلافاً حقيقياً .

(١) راجع ما سبق في تاريخ المصطلح عند الأصوليين في المبحث الثاني .

(٢) انظر المستقصى ١ / ٣٢ (٣) كتاب سيبويه ١ / ٢٤

تنبيه :

١ - مسألة آراء اللغويين المعاصرين من العرب في هذه القضية لا طائل من وراء الخوض فيها ؛ لأن آراءهم في الغالب صدى لآراء الغربيين ، وأما ما يتعلق بأوهام بعضهم في تصوراتهم لآراء القدماء فقد يُبين ذلك في المبحثين السابقين .

٢ - ومسألة آراء الغربيين لاداعي أيضاً للتفصيل فيها ^(١) على أنني سأعرض للمهم منها حين مناقشة آراء ابن تيمية في الترادف .

(١) يمكن مراجعة الكتب التالية : علم الدلالة ، اللغة والمعنى والسياق (كلاهما لجون لاينز) ، علم الدلالة (بالمر) ، علم اللغة والدراسات الأدبية (شبلنر) ، علم الدلالة (بيجريرو) ، علم الدلالة (أحمد مختار عمر) .

المبحث الرابع : موقف ابن تيمية من الترادف والتكافؤ

١ - تمهيد :

لقد استخدم ابن تيمية للتعبير عن دلالة أكثر من لفظ على المعنى نفسه مصطلح « الترادف » ، وكان بذلك متابعاً للأصوليين الذين كانوا - بدورهم - متابعين للمناطقة ، ولذلك فخلافه أو وفاقه في هذه المسألة لن يكون مع اللغويين وإنما سيكون مع الأصوليين ، على ما بينا من اختلاف وجهة النظر اللغوية عن وجهة النظر الأصولية ^(١)

وهو إن كان قد استعمل مصطلح « الترادف » بمفهوم يتفق مع مفهوم الأصوليين في غايته ، ^(٢) إلا أنه لم يبين ذلك المفهوم على نظرية الحد المنطقي التي بنى عليها الأصوليون مفهومهم لمصطلح الترادف اتباعاً منهم للمناطقة ؛ ذلك بأنه قد انتقد تلك النظرية ، ونفى أن يكون الحد المنطقي يفيد تصور حقيقة الشيء ، وبين أنه لا يفيد إلا التمييز بين الشيء وغيره ^(٣) .

ولكن مالذي دفع ابن تيمية لدراسة هذه القضية ؟ هذا ماسوف نجيب عنه فيما يلي :

أولاً : سبب بحث ابن تيمية في هذا الموضوع :

أهم الأسباب التي حملت ابن تيمية على معالجة موضوع الترادف والتكافؤ ترجع إلى مسألتين شرعيتين . أما الأولى فهي : مسألة اسم « الإيمان » في الشريعة ؛ هل يكون في القلب وفي الأعمال ، أو في القلب فقط دون أعمال الجوارح ؟ وأما الثانية فهي اختلاف عبارات السلف في تفسير اللفظة القرآنية هل هو اختلاف تضاد أو تنوع ؟

وسنفصل الحديث عن هاتين المسألتين فيما يلي :

١ - مسألة اسم « الإيمان » :

من المسائل الشرعية الكبرى التي اختلف فيها المسلمون أحزاباً مسألة مسمى « الإيمان » : ما هو ؟ فانقسموا في ذلك فرقاً كثيرة ، وأحدثوا أقوالاً مختلفة بعضها قريب من الحق الذي نطق به القرآن والسنة وصرح به السلف الصالح ، وبعضها بعيد عنه ^(٤)

(١) راجع ماسبق في تاريخ مصطلح « الترادف » من أن مفهوم الأصوليين قائم أصلاً على نظرية الحد المنطقي الذي يفيد التصور ، بينما اللغويون لم يبنوا رأيهم على هذه النظرية .

(٢) إذ يؤخذ من كلامه أن الترادف هو لفظان يؤديان معنى واحداً ، انظر مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٤١ و ٢٠ / ٤٢٧

(٣) انظر في ذلك « الرد على المنطقيين » ٣٢ وما بعدها

(٤) من أقدم المصادر التي فصلت هذه الآراء وذكرت قول أهل الحديث الذي هو الحق كتاب : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠) في مواضع منه ، فانظر : ١ / ١٢٥ ، ١٤٩ ، ٢١٣ ، ٣٢٩ ، ٣٤٧

وإن هذا الحق هو أن الإيمان يتضمن النية والقول والعمل كما دلَّتْ على ذلك نصوص القرآن والسنة وإجماع السلف ^(١) وليس من شأننا هنا التفصيل في هذه المسألة ، وإنما المقصود بيان السبب الذي لأجله تعرض ابن تيمية لموضوع الترادف ؛ وهو أن من تلك الفرق المختلفة في مسمى « الإيمان » فرقة تقول بأنه التصديق الذي يكون في القلب فقط ، وأنه لا يتضمن الأعمال ، كالصلاة والزكاة والصيام والجهاد وبر الوالدين ... ، ولذا فهذه لا تُسمى إيماناً عندهم . وماورد في نصوص الوحي من تسميتها إيماناً يؤولونه ويسمونه « مجازاً » . هذا مع أنهم يوجبون هذه الأعمال التي أوجبها الشرع ، ويفسّقون مَنْ يترك العمل ، إلا أنه عندهم مؤمن بما في قلبه من التصديق وبما عنده من الإقرار النظري ، لا بما عنده من العمل الصالح . وهذه الفرقة هي المرجئة من الأشاعرة المنتسبين إلى أبي الحسن الأشعري ^(٢) ومعهم فرق أخرى تذهب هذا المذهب

والعجيب أن الأشعري قد صرح بخلاف قول المنتسبين إليه مَنْ يذهب إلى أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط ، إذ نصّ على أنه متبّع لمذهب أهل الحديث والسنة (وهم السلف) في مسألة الإيمان وفي غيرها ^(٣)

ومن قدماء المتحجّين لهذا الرأي في معنى الإيمان ومقتضياته أبو بكر الباقلاني (٤٠٣) إذ قال : « الإيمان هو التصديق بالله تعالى ، وهو العلم ، والتصديق يُوجد بالقلب ... » ^(٤) ثم ذكر أن الدليل على ذلك « إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ هو التصديق ، لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير ذلك . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ (يوسف : ١٧) أي : ماأنت بمصدق لنا ... » ^(٥)

(١) من أعظم ماكتب في ذلك قديماً ، وُبيّن فيه مذاهب الفرق ، والقول الحق في هذه المسألة العظيمة هو كتاب « الإيمان » لابن تيمية رحمه الله فانظره فإنه مهم جداً . كما نقل المذاهب في هذه المسألة ابن حجر في (فتح الباري ١ / ٤٦) والعيني في (عمدة القارى ١٠٢ / ١ - ١١٠)

(٢) من كتبهم التي شرحوا فيها عقيدتهم هذه : « تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل » للباقلاني ص ٣٨٨ (وهو الذي رد عليه ابن تيمية هنا فيما يتعلق بترادف الإيمان والتصديق) . و « الإرشاد » للجويني ص ٣٩٦ . و « إحياء علوم الدين » للغزالي ١ / ١٢٣ - ١٢٦ وهذا الأخير على اضطرابه في كلامه إلا أنه قد اقترب من مذهب السلف حين صرح بأن اسم « الإيمان » مشترك وأنه قد يطلق على التصديق والعمل معاً ، إلا أنه عاد فتساءل متردداً : هل العمل حينئذ يؤثر في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق ؟ ثم رجح تأثيره في زيادته ١٢٦

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين .. » ١ / ٣٥٠

(٤) تهديد الأوائل ٣٨٩

ومعنى هذا الاحتجاج أنه يرى معنى الإيمان في الآية والتصديق واحداً . فناقشه ابن تيمية في ذلك مبيناً أن المعنى ليس واحداً من كل وجه ، متوسلاً بهذا إلى نفي أن يكون الإيمان الواجب شرعاً هو مجرد التصديق القلبي ^(١) .

٢ - مسألة اختلاف السلف في تفسير اللفظة القرآنية :

ناقش ابن تيمية مسألة اختلاف الصحابة أو التابعين في تفسير الألفاظ القرآنية فقال إنه نوعان ؛ نوع منه اختلاف حقيقي وهو قليل ، ونوع آخر هو من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد ، مثل أن يعبروا عن المعنى بألفاظ متقاربة ، كأن يفسروا قوله تعالى : ﴿ أَنْ تَبْسَلَ ﴾* ب : ترتهن ، أو : تحبس ^(٢) ونبه إلى الفرق بين هذه الألفاظ المتقاربة والألفاظ المترادفة مصرحاً بأن « الترادف في اللغة قليل وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم . وقل أن يُعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد ^(٣) يؤدي جميع معناه ، بل يكون فيه تقريب معناه ، وهذا من أسباب إعجاز القرآن .. » ^(٤)

ثانياً : الفرق بين المترادف والمتكافئ :

قد عرف ابن تيمية - في تقسيمه الذي ذكرناه في أول الفصل - الألفاظ المترادفة بأنها الألفاظ المختلفة للمعنى الواحد مثل الجلوس والقعود ^(٥) ، ولكنه يميز عن هذا القسم قسماً آخر ، يحكي عن بعض الناس أنه يجعله من المتباين ، وعن بعض آخر أنه يجعله من قسم المترادف ، مثل : السيف والصارم والمهند ^(٦) ويجعل ابن تيمية الفريقين مجانبين للصواب إذ يقول : « والإنصاف أنها متفقة في الدلالة على الذات متنوعة في الدلالة على الصفات ، فهي قسم آخر قد يسمى « المتكافئة » . وأسماء الله الحسنى وأسماء رسوله وكتابه من هذا النوع » ^(٧)

ويقول : « قد يكون اللفظان متفقين في الدلالة على معنى ويمتاز أحدهما بزيادة ، كما إذا قيل في السيف : إنه سيف و صارم ومهند ، فلفظ (السيف) يدل عليه مجرداً ، ولفظ (الصارم) في الأصل يدل على صفة الصِّرم فيه ، و(المهند) يدل على النسبة إلى الهند ، وإن كان بعرف الاستعمال قد نُقل من

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٨٩ ، ٢٩٠

(٢) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٤٣

(٣) مراد الشيخ : التعبير عن معنى لفظ ما بلفظ آخر .

(٤) مجموع الفتاوى ٣ / ٣٤١

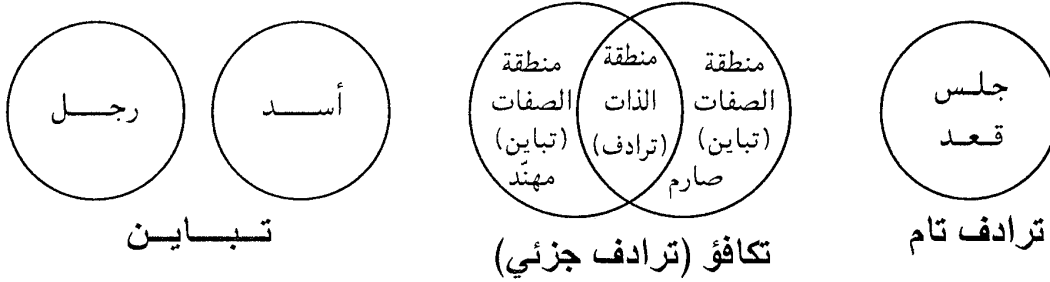
(٥) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٧

(٦) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٣ ، ٤٢٤

(٧) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٤

الوصفية إلى الاسمية ، فصار هذا اللفظ يطلق على ذاته مع قطع النظر عن هذه الإضافة . لكن مع مراعاة هذه الإضافة : منهم من يقول : هذه الأسماء ليست مترادفة ، لاختصاص بعضها بمزيد معنى ، ومن الناس من جعلها مترادفة باعتبار اتحادها في الدلالة على الذات ، وأولئك يقولون هي من المتباينة كلفظ الرجل والأسد ، فقال لهم هؤلاء : ليست كالمتباينة . والإنصاف ... » ^(١) ثم ذكر مانقلناه عنه آنفاً ^(٢)

فهو إذن يجعل بين ما سماه الألفاظ المتكافئة تقاطعاً ، أو بعبارة أخرى عموماً وخصوصاً من وجه ، فنحو هذه العبارات : المهند ، الصارم ، العضب ، البتار ، الصمصامة ... تتقاطع في منطقة معينة تتفق في الدلالة عليها ، وهي منطقة الذات ثم تنفرد كل كلمة منها بمنطقة خاصة تختلف في معناها عن الأخرى وهي منطقة الصفة ، وذلك بعكس الألفاظ المتباينة ، فليس بينها منطقة تقاطع دلالية ، وكلاهما يختلفان عن الألفاظ المترادفة ترادفاً تاماً كلياً ، فإنها تتطابق ولا تتقاطع أو تتباين ، يوضح ذلك الأشكال التالية :



فبالنظر في الألفاظ المتكافئة إلى منطقة الذات تكون مترادفة ، وبالنظر إلى منطقة الصفات تكون متباينة ومعنى ذلك أن دلالة الألفاظ المتكافئة - بالنسبة لقسمياتها - دلالة مركبة من علاقيتين : علاقة الترادف وعلاقة التباين ، بخلاف الألفاظ المتباينة أو المترادفة ذوات الدلالة البسيطة التي تكتفي بعلاقة واحدة بينها وبين معانيها ، فهي في الأولى علاقة تباين فقط ، وفي الثانية علاقة ترادف فقط . وهذا يعني أن ترادف الألفاظ المتكافئة : «ترادف جزئي» أو نسبي ، أي هي مترادفة في جزء من أجزاء الدلالة أو بالنسبة إلى ذلك الجزء ، وهو جزء الذات .

وبيزيد ابن تيمية قضية الألفاظ المتكافئة وضوحاً بضرب الأمثلة من الألفاظ الشرعية فيقول : «وقد ذكرنا في مواضع أن المشروع ، والنافع ، والصالح ، والعدل ، والحق ، والحسن أسماء متكافئة ، مسمّاهما واحد بالذات وإن تنوعت صفاته ، بمنزلة أسماء الله الحسنى ، فأسماءه تعالى وأسماء كتابه ودينه ونبيه : مسمّى كل صنف من ذلك واحد ، وإن تنوعت صفاته ، فكل عمل صالح هو نافع لصاحبه

وبالعكس ، وكل نافع صالح فهو مشروع وبالعكس ، وكل ما كان صالحاً مشروعاً فهو حق وعدل وبالعكس .. »^(١) . و « .. كما إذا قيل : ما الصراط المستقيم ؟ فقال : هو الإسلام ، أو اتباع القرآن ، أو طاعة الله ورسوله ، أو العلم النافع والعمل الصالح .. »^(٢) وابن تيمية بهذه التفرقة بين « الترادف » و « التكافؤ » يسبق المحدثين الذين ميّزوا بين (الترادف المطلق) و (الترادف الجزئي) ، مثل جون لاينز الذي فرّق بين هذين النوعين وقال « من الأمور البديهية اليوم أن نعتبر الترادف المطلق نادراً جداً في اللغات الطبيعية »^(٣)

ثم فرق بين النوعين بقوله :

« ينبغي التمييز بين الترادف الجزئي والترادف المطلق في ضوء إخفاق التعابير المترادفة في تلبية شرط واحد أو أكثر من الشروط التالية :

- ١ - تعتبر المترادفات كاملة الترادف فقط إذا كانت كل معانيها متطابقة .
- ٢ - تعتبر المترادفات مترادفة كلياً فقط إذا كانت مترادفة في السياقات كافة .
- ٣ - تعتبر المترادفات مترادفة تماماً فقط إذا كانت متطابقة في كل مجالات المعنى ذات العلاقة^(٤) . « فابن تيمية قد رأى من قبل أن الترادف المطلق قليل في اللغة بعامّة ، ونادر أو معدوم في لغة القرآن خاصة ، بينما رأى الترادف الجزئي وهو ماسماه « التكافؤ » كثيراً في اللغة العربية وفي لغة القرآن ، وقد سبق هذا في كلامه^(٥) وسنزيد الأمر إيضاحاً في الفقرة التالية .

ثالثاً : قلة الترادف (التام) في اللغة وندرته في القرآن :

ابن تيمية ليس من المتحمسين لفكرة الترادف ، بل على العكس ، فهو من المضيّقين لوجود الترادف في اللغات ، ولذلك نراه يشترط شروطاً تقلل من وجوده .

وموقفه هذا هو الموقف المنتظر من مثله ، لأنه بناه على فهمه لمصطلح « الترادف » الذي يقضي بأنه تعدد ألفاظ لمعنى واحد ، وهو يفهم أحاديّة المعنى هنا كما يفهمها الأصوليون على ما نبهنا عليه في أول هذا المبحث^(٥) ، أي أنه يشترط أحادية المعنى من جميع الجهات . ومادام الأمر كذلك فهو مُحَقِّق

(١) جامع الرسائل ٢ / ٢٠٣ وانظر مجموع الفتاوى ٣ / ٥٩

(٢) الرد على المنطقيين ٥١

(٣) اللغة والمعنى والسياق ، جون لاينز ، ت عباس صادق الوهاب ، ٥٤

(٤) انظر ص ٨٢

(٥) انظر التمهيد في المبحث الرابع ص ٨٨

في أنه لن يبقى إلا قليل من المترادفات في اللغة ، وأما الغالب فهو أن الألفاظ التي تطلق على شيء واحد ففي كل منها ما ليس في الأخرى على ما يرى . يقول في ذلك : « ... إن الترادف في اللغة قليل ، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم . وقل أن يُعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه بل يكون فيه تقريب لمعناه (١) .

وهذا من أسباب إعجاز القرآن . فإذا قال القائل ﴿ يوم مَوْر السَّماء مورا ﴾* : إن « المور » هو الحركة ، كان تقريباً ؛ إذ المور حركة خفيفة سريعة . وكذلك إذا قال : « الوحي » : الإعلام ، أو قيل : ﴿ أوحينا إليك ﴾ : أنزلنا إليك ، أو قيل ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل ﴾* : أي : أعلمنا وأمثال ذلك ، فهذا كله تقريب لتحقيق ، فإن الوحي هو إعلام سريع خفي ، والقضاء إليهم أخص من الإعلام ؛ فإن فيه إنزالاً وإحياء إليهم ...

ومن قال (لاريب) : لاشك ، فهذا تقريب ، وإلا فالريب فيه اضطراب وحركة ، كما قال : (دَعْ مايريبك إلى مالا يريبك) وفي الحديث : أنه مرَّ بَطَّيِّ حاقِفٌ ، فقال : (لا يريبه أحد) ، فكما أن اليقين ضَمَّن السكون والطمأنينة ، فالريب [الذي هو] ضِدُّه ضَمَّن الاضطراب والحركة . ولفظ « الشك » وإن قيل إنه يستلزم هذا المعنى لكن لفظه لا يدل عليه [أي على الاضطراب والحركة] (٢)

وكذلك إذا قيل (ذلك الكتاب) : هذا القرآن ، فهذا تقريب ، لأن المشار إليه وإن كان واحداً فالإشارة بجهة الحضور غير الإشارة بجهة البعد والغيبة . ولفظ « الكتاب » يتضمن من كونه مكتوباً مضموماً مالا يتضمنه لفظ (القرآن) من كونه مقروءاً مظهرأً بادياً . فهذه الفروق موجودة في القرآن ، فإذا قال أحدهم (أن تُبْسَل) أي : تُحْبَس ، وقال الآخر : ترتعن ونحو ذلك ، لم يكن من اختلاف التضاد ، وإن كان المحبوس قد يكون مرتئها وقد لا يكون ، إذ هذا تقريب للمعنى كما تقدم . وجمع عبارات السلف في مثال هذا نافع جداً ، فإن مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين (٣)

وإذا كان ابن تيمية يكاد يمنع وقوع الترادف التام في القرآن الكريم فإنه يجزم بمنع صورة خاصة منه في القرآن ، وتلك هي : إذا تعاطف اللفظان المترادفان ، فقد زعم بعضهم أنه قد يوجد في القرآن كما في قوله تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا ﴾ (المائدة : ٨٤) فمعنى (المنهاج) مطابق لمعنى

(١) مراد الشيخ هنا : التعبير عن معنى لفظ ما بلفظ آخر .

(٢) أشار الراغب إلى ما يشبه هذا الرأي في مقدمة مفرداته انظر : مفردات الراغب (تحقيق محمد سيد كيلاني) ص ٦

(٣) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٩٠

(الشرعة) في نظرهم ، ويحتجون لذلك أيضاً بوروده في الشعر ، كقوله الشاعر :

*** وهندُ أتى من دونها النأي والبعدُ ***

ولكن ابن تيمية ينفي ورود هذا بقوة ليس في القرآن فحسب ؛ بل في الكلام الفصيح أيضاً ويجعله مقصوراً على ما ضعفت فصاحته من الكلام ، وكأنه بذلك يشير إلى أنه إذا تعاطف لفظان مترادفان تماماً فهذا يكون لضرورة ، والقرآن يُنزه عن ذلك . يقول ابن تيمية في هذا :

« قد جاء في الشعر ما ذُكر أنه عطفُ لاختلاف اللفظ فقط ، كقوله :

*** وألقى قولها كذباً وميناً * (١)**

ومن الناس من يدعى أن مثل هذا جاء في كتاب الله ، كما يذكرونه في قوله (شرعة ومنهاجا) وهذا غلط ؛ مثلُ هذا لايجيء في القرآن ولا في كلام فصيح ، وغاية ما يذكُر الناس: اختلاف معنى اللفظ . كما ادعى بعضهم أن من هذا قوله :

ألا حبذا هندُ وأرضُ بها هندُ * وهندُ أتى من دونها النأي والبعدُ (٢)

فزعموا أنهما بمعنى واحد ، واستشهدوا بذلك على ما ادعوه من أن (الشرعة) هي (المنهاج) ، فقال المخالفون لهم : (النأي) أعم من (البعد) ؛ فإن (النأي) كلُّ ما (٣) قلَّ بعده أو كثر ، كأنه مثل : المفارقة . و (البعد) إنما يستعمل فيما كثرت مسافة مفارقتِهِ . وقد قال تعالى ﴿ **وهم ينهون عنه وينأون عنه** ﴾ (الأنعام:٦٤) وهم مذمومون على مجانبته والتنحّي عنه سواء كانوا قريبين أو بعيدين ، وليس كلهم كانوا بعيدين عنه ، لاسيما عند من يقول : نزلت في أبي طالب . وقد قال النابغة :

*** والنؤي كالحوض بالظلمة الجلد * (٤)**

والمراد به ما يُحفر حول الخيمة لينزل فيه الماء ولا يدخل الخيمة ، أي صار كالحوض ، فهو مجانب للخيمة ليس بعيداً منها » (٥)

ويظهر أن هذا القول الذي نفاه ابن تيمية ، وهو وقوع المتعاطفين لاختلاف اللفظ فقط في القرآن الكريم ، هو مذهب الكوفيين أو بعضهم على الأقل كابن الأنباري مثلاً (٦)

(١) هذا عجز بيت لعدي بن زيد ، صدره : * وقدّدت الأديمَ لراهِشِيهِ * (شرح القوائد السبع) لابن الأنباري ٢٩٩

(٢) من قصيدة للحطيثة ، انظر ديوانه برواية وشرح ابن السكيت ص ٦٤ .

(٣) في المطبوعة « كلما » !

(٤) هذا عجز بيت للنابغة الذبياني ، صدره : * إلا أوراياً لأياً ما أبينها * انظر ديوان النابغة بتحقيق أبي الفضل إبراهيم ١٥

(٥) مجموع الفتاوى ٧ / ١٧٨

(٦) انظر (شرح القوائد السبع) له : ٢٠٢ ، ٢٩٩

وابن تيمية بهذا الرأي يتابع المبرد الذي تحدث عن خصوص الآية وبيت النابغة ، الذين تحدث عنهما ابن تيمية وذكر أن بين الشرعة والمنهاج في الآية فرقاً ، وكذلك بين النأي والبعد في بيت النابغة وقال : « أما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأول فعطف أحدهما على الآخر خطأ ، لاتقول (جاءني زيد وأبو عبد الله) إذا كان (زيد) هو (أبو عبد الله) » ^(١)

وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن تيمية من امتناع وقوع متعاطفين مترادفين ترادفاً تاماً في القرآن الكريم يوافق ما ذهب إليه - مما سنتحدث عنه في فصل السياق - من اختلاف دلالات الألفاظ بالتجرد والاقتران ، فهناك ألفاظ إذا تجرد بعضها عن بعض في السياق فإن الواحد منها يتناول الآخر ، وأما إذا اقترنا فإن كل واحد منهما يدل على ما لا يدل عليه الآخر ، وذلك مثل (الفقير) و (المسكين) إذا تجرد أحدهما عن الآخر وإذا اقترنا معاً ^(٢) ، فكذلك هنا فقد كان يمكن ابن تيمية أن يطبق هذه النظرية على هذه الآية فيقول : اقتران (الشرعة) بـ (المنهاج) جعل لكل منهما دلالة خاصة ينفرد بها ، أما إذا وردت كلمة (الشرعة) أو (المنهاج) متجردة عن الأخرى في سياق معين فإنها تترادف مع الأخرى .

وقد حاول الزركشي إثبات مانفاه المبرد وابن تيمية وغيرهما في القرآن الكريم ، وذلك حين أتى بعدد من آيات القرآن في كل منها ألفاظ متعاطفة ، وزعم أنه عطف لاختلاف اللفظ فقط ، وأن الغرض من العطف إنما هو التوكيد فقط . ومما أورده :

١ - قوله تعالى ﴿ فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾ (طه : ١١٢)

٢ - وقوله ﴿ لاتخاف دركاً ولا تخشي ﴾ (طه : ٧٧)

٣ - وقوله ﴿ إنما أشكو بثي وحزني إلى الله ﴾ (يوسف : ٨٦)

إلى آيات أخرى .

ولامجال هنا لمناقشة رأيه هذا ، ولذا فقد أودعت رأيه وتحليل جميع معاني الألفاظ القرآنية المتعاطفة التي أوردها في ملحق في آخر البحث ، وذكرت هناك خلاصة ذلك التحليل ^(٣) .

ولما كان ابن تيمية مضيقاً لوجود الترادف التام في اللغة فقد اشترط له شروطاً نتحدث عنها فيما يلي :

(١) قد سبق نقل كلام المبرد كاملاً في المبحث الثالث من الفصل الأول ص ٧١

(٢) انظر موقف ابن تيمية من دلالة السياق ص ٢٠٢

(٣) انظر الملحق ص ٤٤٢

رابعاً : من شروط الترادف التام عند ابن تيمية :

أشرت حين الحديث عن مسألة (اسم الإيمان) ^(١) التي كانت من أسباب بحث ابن تيمية لموضوع الترادف إلى قول الباقلاني في هذه المسألة ، وهو أن الإيمان لا يطلق على الأعمال وإنما يطلق على ما في القلب فقط ، بدليل أن معناه في لغة العرب قبل نزول القرآن : التصديق . وأشرت إلى أن ابن تيمية رد على الباقلاني وناقشه في هذه الحجة مبيناً أن « الإيمان » ليس مرادفاً « للتصديق » ، وشرح ذلك من عدة أوجه ^(٢) . ويتأمل هذه الأوجه نأخذ منها أموراً يشترطها ابن تيمية في الألفاظ التي يحكمُ بترادفها ، أو علامات تدل عند ابن تيمية على صحة الحكم بالترادف .

وقبل أن يذكر ابن تيمية الأوجه التي ينفي بها الترادف بين « الإيمان » و « التصديق » ينبّه علي خطأ عند بعض الناس يوقعهم في الخلط بين ما هو ترادف وما ليس بترادف ، فيشير إلى ذلك بقوله : « قوله : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ (يوسف: ١٧) ليس في الآية ما يدل على أن « المصدق » مرادف « للمؤمن » ، فإن صحة هذا المعنى بأحد اللفظين لا يدل على أنه مرادف للآخر ، كما بسطناه في موضعه » . ^(٣) فهو يشير إلى أن بعض الناس يتوهم أنه إذا دل لفظان على معنى معين فهما مترادفان ، كالذين حكموا بترادف « الإيمان » و « التصديق » لأنهما يؤديان معنى واحداً في تركيب معين ، كقوله تعالى : ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ أي بمصدق كما يقولون . فابن تيمية يوافقهم في بعض ما يقولون ويخالفهم في بعض ، فيقول : نعم قد يتفقان في الدلالة على معنى معين ، لكن هذا المعنى ليس هو جميع ما يدل عليه كل واحد منهما ، بل يوجد في كل لفظ منهما معنى أو معان آخر غير ذلك المعنى الذي اتفقا في الدلالة عليه . ولذلك يستنكر على من يزعم أن قوله تعالى ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾ هو مساو في الدلالة لقولنا : وما أنت بمصدق .. فيقول « ... من الذي قال إن لفظ « الإيمان » مرادف للفظ « التصديق » ؟ وهب أن المعنى يصح إذا استعمل في هذا الموضع ، فلم قلت : إنه يوجب الترادف ؟! ولو قلت : ما أنت بمسلم لنا ، ما أنت بمؤمن لنا ؛ صح المعنى ، لكن لم قلت : إن هذا هو المراد بلفظ « مؤمن » ؟! وإذا قال الله : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ فلو ^(٤) قال القائل : أتموا الصلاة ، لازموا الصلاة ، التزموا الصلاة ، افعلوا الصلاة ؛ كان المعنى صحيحاً ، لكن لا يدل هذا على معنى : (أقيموا) ، فكون اللفظ يرادف اللفظ يُراد دلالة

(٢) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٩٠

(١) انظر ص ٨١

(٣) السابق ٧ / ١٢٦

(٤) في المطبوع : « ولو » ولعل الأصل ما أثبت

على ذلك «^(١) فهو بهذا يؤكد مذكره - فيما نقلناه عنه قبل قليل - من أنه « قل أن يُعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه ، بل يكون فيه تقريب لمعناه ... »^(٢) وبالنظر إلى الألفاظ التي أوردها ، والتي عبّر عن تفسير بعضها ببعض « بالتقريب » أو « بصحة المعنى » يتضح لنا ماقلناه آنفاً من أنه يُجيز أن يتفق لفظان في الدلالة على معنى معين ، لكن يستقل كل منهما بمعان أخرى لا يمكن أن يتحدا في الدلالة عليها إلا في حالات نادرة كما يرى ، وهي التي يخصصها باسم « الترادف » أي الترادف التام ولذلك نراه يشير إلى شروط لوقوع الترادف (أي التام) يصعب تحققها ليتطابق ذلك مع مايقوله من ندرة وقوع الترادف التام في اللغة .

وهذه الشروط لم ينص عليها ولكن يمكن استنباطها من خلال الأوجه التي ردّ بها دعوى ترادف « الإيمان » و « التصديق »

ونلخص هنا أهم شروط الترادف عنده وذلك على النحو التالي (٣) :-

١ - (اتفاق اللفظين في التعدي وال لزوم . أو يُقال : في متعلقاتهما النحوية بعامة) :

ويدل لذلك أنه لاحظ هذا الجانب في تفريقه بين الإيمان والتصديق ، إذ يُقال عن المخبر : صدّقناه وصدقنا به ، ولا يقال آمنّاه وأمنّا به ، بل يقال : آمنّا له ، فيتعدى إلى المفعول باللام فقط . يقول ابن تيمية : « يقال للمخبر إذا صدقته : صدقه ، ولا يقال : آمنّه وآمن به ، بل يقال : آمن له ، كما قال : ﴿ فَأَمِّنْ لَهُ لُوطٌ ﴾ (البكورة: ٦٦) وقال : ﴿ فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ ﴾ (يونس: ٨٢) وقال فرعون ﴿ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ﴾ (طه: ٧١) وقالوا لنوح : ﴿ أَنْوْمِنْ لَكَ وَاتَّبِعْكَ الْأَرْضِلُونَ ﴾ (الشعراء: ١١١) وإنما يقال : آمنتُ له ، كما يقال : أقررتُ له ، فكان تفسيره بلفظ الإقرار أقرب من تفسيره بلفظ التصديق ، مع أن بينهما فرقاً «^(٤) يقصد أن تفسير قوله تعالى ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ بقولنا : (مُقرّ) أقرب من قولنا (مصدق) . وسبب ذلك في نظر ابن تيمية إنما هو اتفاقهما في التعدي بحرف اللام .

٢ - صلاحية اللفظين للاستعمال في جميع السياقات :

يوضح ذلك قوله في لفظ « الإيمان » : « إنه ليس مرادفاً للفظ التصديق في المعنى ، فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب يُقال له في اللغة : صدقت ، كما يقال : كذبت . فمن قال : (السماء فوقنا)

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٨٩ ، ٢٩٠

(٢) انظر ماسبق تحت عنوان (قلة الترادف التام في اللغة ..)

(٣) مستفيدين في صياغتها من بعض عبارات أبي هلال العسكري في كتابه « الفروق اللغوية » ص ١٤

(٤) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٩١

قيل له : صدق ، كما يقال : كَذَبَ . وأما لفظ (الإيمان) فلا يستعمل إلا في الخبر عن غائب ، لم يوجد في الكلام أن من أخبر عن مشاهدة كقولهِ : (طلعت الشمس وغربت) أنه يقال : آمنه كما يقال : صدقناه . ولهذا المحدثون والشهود ونحوهم ، يقال : صدقناهم ، وما يقال : آمنّا لهم ؛ فإن الإيمان مشتق من الأمن ، فإنما يستعمل في خبر يُؤتمن عليه المخبر كالأمر الغائب الذي يُؤتمن عليه المخبر ، ولهذا لم يُوجد قط في القرآن وغيره لفظ (آمن له) إلا في هذا النوع .. ولهذا قال ... (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) فيصدقهم فيما أخبروا به مما غاب عنه ، وهو مأمون عنده على ذلك ، فاللفظ متضمن مع التصديق معنى ^(١) الائتمان والأمانة كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق . ولهذا قالوا : (ما أنت بمؤمن لنا) أي : لاتقرّ بخبرنا ولا تشق به ولا تطمئن إليه ولو كنا صادقين ؛ لأنهم لم يكونوا عنده ممن يُؤتمن على ذلك ، فلو صدّقوا لم يأمن لهم ^(٢)

٣ - ألا يختلفا من جهة مقابلتيهما أو نقيضيهما :

وهذا يؤخذ من قوله : « إن لفظ (الإيمان) في اللغة لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق ، فإنه من المعلوم في اللغة أن كل مخبر يقال له : صدقت أو كذبت ، ويقال : من صدقناه أو كذبناه ، ولا يقال لكل مخبر : آمنّا له أو كذبناه ، ولا يقال : أنت مومن له أو مكذب له ، بل المعروف في مقابلة (الإيمان) لفظ (الكفر) ، يقال : هو مؤمن أو كافر .. » ^(٣)

٤ - ألا يكون لاشتقاق الألفاظ أثر في اختلاف الدلالة :

وهذا يؤخذ من قوله - وإن كان وقع فيه سقط في المطبوع - ^(٤) : « من الناس من يقول : (الإيمان) أصله في اللغة من (الأمن) الذي هو ضد الخوف ، فأمن ، أي : صار داخلا في الأمن . وأنشدوا .. » ثم بياض بعد ذلك ^(٥)

٥ - الاتفاق في صفة المسمى وقدره :

وهذا الشرط نصّ هو عليه حينما كان يرد على بعض المتفلسفين من المتكلمين ممن زعم أن (العقول) و(النفوس) عند الفلاسفة هي الملائكة عند الأنبياء ، فردّ ذلك مبيّناً الفرق بين الاثنين في صفة كل

(٢) السابق ٧ / ٢٩١ ، ٢٩٢

(١) في المطبوع « ومعنى » : تحريف

(٣) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٩٢

(٤) هذا النص المنقول هو الوجه الرابع من الأوجه التي ردّ بها دعوى ترادف (الإيمان) و (التصديق) ، وفيه سقط في كتاب الإيمان من مجموع الفتاوى (٧ / ٢٩٣) ويبدو أنه لم تخلُ نسخة من نسخ الكتاب من هذا البياض كما ذكر ذلك زهير الشاويش في طبعة المكتب الإسلامي (بيروت ، الخامسة ، ١٤١٦ ، ص ٢٣٠) ، وقد تنبّعتُ ما وقع تحت يدي من طبعات هذا الكتاب غير طبعة الفتاوى وطبعة الشاويش فوجدتُ بها جميعها هذا البياض مما ^{صح} أن ابن تيمية نفسه لم يكمل هذا الوجه الذي لم يكتب منه سوى سطرين لكن يمكن أن نستشف منهما الشرط الذي ذكرته أعلاه

(٥) السابق ٤ / ١٢٠

منهما وفي قدره وعدده ^(١) وقال في الملائكة : « فمن جعلهم عشرة أو تسعة عشر أو زعم أن التسعة عشر الذين على «سَقَر» هُم العقول والنفوس فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله ، وضلاله في ذلك بين ، إذ لم تتفق الأسماء في صفة المسمى ولا في قدره كما تكون الألفاظ المترادفة ، وإنما اتفق المسميان في كون كل منهما روحاً متعلقاً بالسموات » ^(٢)

وإذا تأملنا الأوجه الأربعة الأولى التي رد بها ابن تيمية دعوى ترادف الإيمان والتصديق رأيناها قائمة على هذه العلامات أو الاعتبارات التي ذكرناها هنا ، ثم رأينا - من بعد - شبهاً كبيراً إن لم يكن اتفاقاً بينها وبين مذكره العسكري من علامات يستعان بها على التفرقة بين الألفاظ التي يُظن اتفاقها تماماً ^(٣) ، فما ذكره العسكري من علامات توافق ما بنى عليه ابن تيمية :

١ - اعتبار الحروف التي تُعدى بها الأفعال ، ومثل لذلك بالعفو والغفران « ذلك أن تقول : (عفوت عنه) ، فيقتضي ذلك أنك محوت الذم والعقاب عنه . وتقول (غفرت له) فيقتضي ذلك أنك سترت له ذنبه ولم تفضحه به » ^(٤)

٢ - اعتبار اشتقاق كل من اللفظين ، كالفرق بين (السياسة) و(التدبير) ، فالأول مشتق من السُّوس : الحيوان المعروف ، وهو دقيق جداً ، لذلك فالسياسة هي النظر في الدقيق من الأمور . والثاني من الدبر وهو آخر الشيء ، فالتدبير آخر الأمور ، وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها أي عواقبها .. ^(٥)

٣ - اعتبار النقيض ، وذلك كالفرق بين الحفظ والرعاية ، فنقيض الحفظ : الإضاعة ، ونقيض الرعاية الإهمال .. ^(٦)

٤ - اعتبار أصل اللفظ في اللغة وحقيقته فيها ، كالفرق بين (الحنين) و(الاشتياق) ، وذلك أن أصل الحنين في اللغة : صوت من أصوات الإبل تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها ، ثم كثر ذلك حتى أجرى اسم كل واحد منهما على الآخر كما يجري على السبب اسم المسبب وعلى المسبب اسم السبب ^(٦) بل الشرط الخامس الذي نص عليه ابن تيمية ، نجد الشق الأول منه وهو (الاتفاق في صفة المسمى) موجوداً عند العسكري . فمن علاماته التي وضعها :

(١) السابق ٤ / ١١٩ ، ١٢٠

(٢) السابق ٤ / ١٢٠

(٣) انظر هذه العلامات في « الفروق اللغوية » للعسكري ص ١٤ - ١٦

(٤) (٥.٤.٣) الفروق اللغوية ١٥

(٥) السابق ١٦

٥ - اعتبار صفات المعنيين اللذين يُطلب الفرق بينهما ، كالفرق بين (الحلم) و(الإمهال) ؛ فالحلم لا يكون إلا حسناً ، والإمهال يكون حسناً وقبيحاً^(١) .
فلعل ابن تيمية أفاد من تلك الضوابط التي ذكرها العسكري الذي مارأيتُ أحداً سبقه إليها ، فأحسن توظيفها في التفرقة بين لفظتي (الإيمان) و(التصديق) .

خامساً : مصطلح « التكافؤ » من وضع ابن تيمية :

قال عز الدين بن جماعة (٧٦٧) - فيما نقله عنه السيوطي - في الألفاظ المتكافئة : « قال بعض المتأخرين : وينبغي أن يكون هذا قسماً آخر ، وسماه : « المتكافئة » . قال : وأسماء الله تعالى وأسماء رسوله ﷺ من هذا النوع ، فإنك إذا قلت : إن الله غفور رحيم قدير ، تطلقها دالة على الموصوف بهذه الصفات »^(٢)

ويبدو لي أن المعني بهذا الإبهام هو ابن تيمية رحمه الله ، يدل على ذلك أمران متضافران :
الأول : أن الكلام الذي نقله ابن جماعة هو من كلام ابن تيمية في رسالة « الحقيقة والمجاز » التي ردّها بها على الآمدي وغيره ممن يقول بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز^(٣) مع اختلاف طفيف لا يضر^(٤) .

الثاني : أن وصف التأخر الزمني الذي وصف به ابن جماعة صاحب هذا الرأي يصدق على ابن تيمية .

ولعلنا إذا عرفنا علاقة ابن تيمية الاجتماعية مع كثير من فقهاء عصره والسُّمعة العلمية والأخلاقية التي أشاعها عنه المخالفون له نستطيع أن نطن السبب الذي لأجله لم يصرح ابن جماعة باسم ابن تيمية في كتاب « تعليمي » يشرح به ابن جماعة كتاب (جمع الجوامع)^(٥) ، ويحرص فيه على التقاليد العلمية المتوارثة وعلى البعد عن كل ما يخالفها ، فضلاً عما يهاجمها !

ويترجح ذلك الظن إذا علمنا أن ابن جماعة نقل هذا النص من كتاب « الحقيقة والمجاز » لابن تيمية الذي ينسف فيه فكرة الحقيقة والمجاز من أساسها ، تلك الفكرة الأثيرة عند الأصوليين والتي تُعدّ قاعدة من قواعد تفكيرهم الأصولي !

(١) السابق ١٤

(٢) المزهر ١ / ٤٠٥ (٣) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٩٧

(٤) فإن كلام ابن تيمية - على ما في المطبوع في مجموع الفتاوى - هو : « .. فهي قِسْم آخر قد يُسمّى : « المتكافئة » . وأسماء الله الحسنى وأسماء رسوله وكتبه من هذا النوع . فإنك إذا قلت : إن الله عزيز حكيم غفور رحيم عليم قدير فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات » ٢٠ / ٢٢٤ . فابن جماعة ابتدأ النقل الحرفي من قول ابن تيمية : « فإنك إذا قلت » وما قبل ذلك نقله بالمعنى ، إلا أنه اختصر مانقله حرفياً كما هو واضح في التمثيل ببعض أسماء الله الحسنى التي ذكرها ابن تيمية . وأما كلمة : « تطلقها » فأنا أرجح أنها تصحيف لكلمة : « فكلها » .

(٥) « جمع الجوامع » كتاب أصولي مختصر جداً ، بل مُلغز ! جمعه السبكي الابن .

وهذا كله إذا أحسنّا الظن بآبن جماعة ولم نذهب إلى أنه صمت عن التصريح باسمه كرهًا له أو غصًا من شأنه ، ولكن الظن الأول أولى ؛ لأنه لا دليل على الثاني .
نحن إذن نذهب إلى أن ابن تيمية هو واضع هذا المصطلح لذلك القسم الذي يتميز عن قسم المتباين وعن قسم المترادف ، وهو الذي زاده شرحاً وتوضيحاً ، فهذه حسنة من حسناته على البحث اللغوي .

سادساً : من أسباب التكافؤ عند ابن تيمية :

تحدث العلماء قديماً وحديثاً عن أسباب الترادف ^(١) وذكروا منها : أن يكون للشيء صفات كثيرة ، مثل : (السيف) ، يوصف بأنه : مهند وصارم وحسام وبتار ومشرفي ... ثم مع كثرة الاستعمال تُستعمل هذه الصفات استعمال الاسم ، فيصبح للشيء الواحد أسماء كثيرة .
هذا أمر معلوم لدى العلماء من قديم ، وقد ذكره ابن تيمية على أنه من أسباب الترادف أو على أنه من أهم تلك الأسباب . والجديد عند ابن تيمية في ذكره لهذا السبب هو الاختلاف في الطرح ، فقد تناول هذه القضية من وجهة نفسية اجتماعية ، إذ تنبّه إلى جانب الرغبات والدوافع التي تحمل بعض الناس إلى الإقبال على الشيء والاهتمام به أكثر من غيره ، ومن دلائل هذا الاهتمام كثرة الألفاظ التي يعبرون بها عن الأمر المرغوب وعن جوانبه المختلفة كما نجد عند العرب ألفاظ السيف وألفاظ الخمر وألفاظ الخيل والإبل .

يقول في هذا المعنى : « كلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعروفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل . فالمخلوق الذي يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة . وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر ، كما يقولون في «السيف» : صارم ومهند وأبيض وبتار. ومن ذلك أسماء الرسول وأسماء القرآن ... ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ؛ كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ماسواه . وله

(١) انظر مثلاً : المحصول ١ / ٢٥٥ وعنه المزهري ١ / ٤٠٥ ، الترادف : بحث للأستاذ علي الجارم - مجلة مجمع اللغة العربية - ج ١

رجب - سنة ١٣٥٣ / ١٩٣٤ ، المترادف في اللغة العربية : بحث للشيخ محمد الطاهر بن عاشور - مجلة مجمع اللغة العربية - ج ٤ - شعبان سنة ١٣٥٦ / ١٩٣٧ ، الدلالة اللغوية عند العرب ١٠٤ ، فصول في فقه العربية ٣١٦ ، في اللهجات العربية ١٨١ ، الأصول :

دراسة إستمولوجية ... ٣٣١

ولاداعي لتكرار هذه الأسباب هنا ، فإنه يمكن الاطلاع عليها في هذه المراجع وفي غيرها

سبحانه في كل لغة أسماء وله في اللغة العربية أسماء كثيرة .. »^(١)
وننبّه هنا إلى أنه لم يذكر مصطلح « الترادف » في هذا النص ، لأنه يرى الترادف قليلاً في اللغة
كما سيأتي ، وإنما هذه الأمثلة التي ذكرها هي من قبيل التكافؤ كما سبق ، إلا أن السبب الذي ذكره
هو في الوقت نفسه من أسباب الترادف عند المتحمسين له .

سابعاً : ظواهر أخرى مشابهة « للتكافؤ » :

تحدث ابن تيمية عن ظاهرتين تشيعان لدى مفسري السلف ، هما : (التنوع) في الألفاظ
و (التقارب) فيها . وكلا الظاهرتين لهما اتصال شديد بظاهرة (التكافؤ) ، ولكن بينها فروق
دقيقة تظهر من خلال الحديث التالي عن (التنوع) و (التقارب) :

١ - (التنوع) :

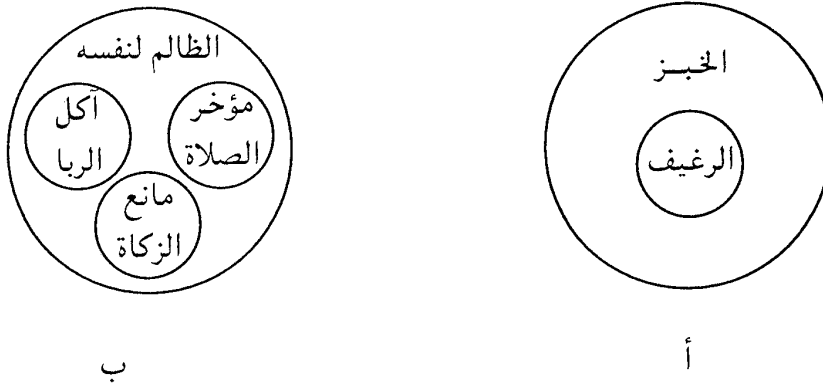
وقد جعله ابن تيمية قسماً من أقسام اختلاف أقوال المفسرين التي لاتضاد فيها ، وذلك إذ
يقول : « أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على
النوع لأعلى سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومته وخصوصه . مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى
لفظ (الخبز) فأري رغيفاً وقيل له : هذا ، فالإشارة إلى نوع هذا لا إلى هذا الرغيف وحده . مثال ذلك
مانقل في قوله تعالى ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ﴾ (فاطر : ٣٢) فمعلوم أن (الظالم لنفسه) يتناول المضيع للواجبات
والمنتهك للمحرمات ، و (المقتصد) يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات ، و (السابق) يدخل فيه من
سبق فتقرب بالحسنات مع الواجبات ... ثم إن كلاً منهم يذكر هذا في نوع من أنواع الطاعات كقول
القائل : (السابق) الذي يصلي في أول الوقت ، و (المقتصد) الذي يصلي في أثنائه و (الظالم لنفسه)
الذي يؤخر العصر إلى الاصفرار . ويقول الآخر : السابق والمقتصد والظالم قد ذكرهم في آخر سورة
البقرة ، فإنه ذكر المحسن بالصدقة والظالم يأكل الربا والعادل بالبيع ، والناس في الأموال إما
محسن وإما عادل وإما ظالم ؛ فالسابق : المحسن بأداء المستحبات مع الواجبات . والظالم : آكل الربا
أو مانع الزكاة ، والمقتصد : الذي يؤدي الزكاة ولا يأكل الربا وأمثال هذه الأقاويل ؛ فكل قول فيه ذكر
نوع داخل في الآية ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبيهه على نظيره ، فإن التعريف بالمثال قد
يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق^(٢) والعقل السليم يتفطن للنوع كما يتفطن إذا أشير

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٣٣٠ ، ٣٣١

(٢) في المطبوعة (المطلق) ! ولاوجه لها هنا . و الصواب ما أثبتته بدلالة ماتقدم من قوله (الحد المطابق للمحدود)

له إلى رغي فقل له : هذا هو الخبز » (١)

وابن تيمية بهذا يبين علاقة من علاقات اللفظ والمعنى هي علاقة (التنوع) كالعلاقة بين (الخبز) و (الرغي) ، كالعلاقة بين (الظالم لنفسه) من جهة و (مؤخر الصلاة إلى انقضاء وقتها) ، و (آكل الربا) ، و (مانع الزكاة) من جهة أخرى ويمكن توضيح هذه العلاقة لهذين المثالين في الشكل التالي :



فلفظ (الخبز) جنس تحته عدة أنواع منها (الرغي) ، فحينما يُعبر عن معنى (الخبز) بلفظ (الرغي) تكون العلاقة حينئذ بين اللفظين علاقة تنوع ، وكذلك حينما يُعبر عن معنى (الظالم لنفسه) الذي هو جنس يشمل أنواعاً عديدة بلفظ : (مؤخر الصلاة عن وقتها) أو (آكل الربا) أو (مانع الزكاة) . وواضح أن ألفاظ الأنواع المنتمية إلى جنس واحد (كما في ب) هي من جهة معانيها المعجمية أو الوضعية متباينة ، لكنها من جهة علاقتها بدائرة الجنس الذي يشملها متجانسة فيما بينها . أما إذا عُبر عن الجنس بلفظ من ألفاظ الأنواع فإن العلاقة حينئذ علاقة تنوع ، أي تعبير عن معنى الجنس الشامل بلفظ نوع من أنواعه .

٢ - (التقارب) :

وأما التقارب أو « التقريب » - كما يعبر ابن تيمية - فهو مشابه جداً لعلاقة « التكافؤ » حتى إنه قد يبدو التفريق بينهما متكلفاً . لكن بالتأمل في أمثلة ابن تيمية لكل منهما نجد بينهما فرقاً ، وهو أن « التكافؤ » مرتبط بتعدد الصفات لذات واحدة ، مثل تعدد أوصاف السيف وتعدد أسماء الله ورسوله وكتابه ، بينما « التقارب » يرتبط بمعاني الألفاظ المطلقة وليس خاصاً بفكرة الذات والصفات ، وذلك مثل التقارب بين معاني (الحركة) و (المور) ، و (الريب) و (الشك) ، و (الوحي) و (الإعلام) ،

و(القرآن) و(الكتاب)، و (الحبس) و (الارتهان) ..

وقد تحدث ابن تيمية عن مصطلح «التقريب» عند حديثه أيضاً عن اختلاف أقوال المفسرين التي لاتضاد فيها فقال : « ومن الأقوال الموجودة عنهم ^(١) - ويجعلها بعض الناس اختلافاً - أن يعبروا عن المعاني بالألفاظ متقاربة لامترادفة ... فإذا قال القائل [في قوله تعالى] «يوم تمور السماء مورا» (الطور : ٩) : إن (المور) هو : الحركة كان تقريباً ؛ إذ (المور) حركة خفيفة سريعة .. » ^(٢)

وجعل من أمثلة التقريب أيضاً : (الوحي) بمعنى (الإعلام) أو (القضاء) ، و (الريب) بمعنى (الشك) ، و(الكتاب) بمعنى (القرآن) ، و(الحبس) مع (الارتهان) ، ويقول في ذلك :
- « فإن (الوحي) هو إعلام سريع خفي و(القضاء) أخص من (الإعلام) فإن فيه إنزالاً ... وإيحاء » ^(٣)

- و« (الريب) فيه اضطراب وحركة ، ولفظ (الشك) - وإن قيل إنه يستلزم هذا المعنى - لكن لفظه لايدل عليه » ^(٣)

- و « (الكتاب) يتضمن من كونه مكتوباً مضموماً ما لايتضمنه لفظ (القرآن) من كونه مقروءاً مظهراً بادياً » ^(٤)

- و « المحبوس قد يكون مرتهاً وقد لا يكون » ^(٤)

وبمراجعة كتب غريب القرآن نجد فروقاً بين هذه الألفاظ توافق ما ذكره ابن تيمية كما نجد بينها تقارباً ، فالوحي : « أصله في اللغة إعلام في خفاء .. ولتضمنه معنى السرعة قبل : أمرٌ وحيٌّ ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب ، وبإشارة بعض الجوارح وبالكتابة .. » ^(٥) أما الإعلام فهو : « إخبار سريع » ^(٥) فقط ولايتضمن الخفاء وكذلك يتضح التقارب بين الريب والشك ، « فحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها ومنه : دع مايريبك إلى ما لايريبك » ^(٦) بينما « الشك في الأصل اعتدال النقيضين وتساويهما في النفس وذلك إما لوجود أمارتين متساويتين أو لعدم الأمانة فيهما .. » ^(٧) وكذلك في بقية الألفاظ المتقاربة ^(٨)

(١) يعني عن مفسري السلف من الصحابة والتابعين

(٢) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٤١

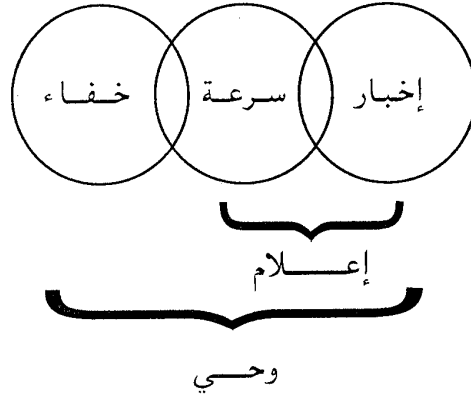
(٣) السابق ١٣ / ٣٤٢ (٤) السابق ١٣ / ٣٤٣

(٥) عمدة الحفاظ للسمين الحلبي ، ت محمود الدغيم مادة (و ح ي) و (ع ل م)

(٦) السابق مادة (ر ي ب) (٧) السابق مادة (ش ك ك)

(٨) انظر مثلاً مفردات الراغب في مادة (ق ر أ) و (ك ت ب) فالشواهد التي ذكرها تؤيد ما ذكره ابن تيمية من الفروق

إن هذه الألفاظ المتقاربة كالريب والشك والوحي والإعلام ، والقرآن والكتاب ليست مرتبطة بذات واحدة لها عدة صفات تصبح مع كثرة الاستعمال بمنزلة الأسماء المتعددة كما نجد في السيف وأسمائه المتعددة ، وإنما كل لفظة من تلك الألفاظ المتقاربة نجدها تحوي معنى مفرداً ليس له صفات يمكن أن تستقل في التعبير عن ذلك المعنى ، ويمكن توضيح ذلك من خلال الشكل التالي :



فالتقارب - كما يمثله هذا الشكل - هو من جهة علاقة عموم وخصوص ؛ فكل وحي إعلام ولاعكس ، وهو من هذه الجهة يتفق مع علاقة « التنوع » السابقة ، إذ كل مؤخر للصلاة عن وقتها ظالم لنفسه ، وكذلك كل مانع للزكاة وكل آكل ربا ولاعكس . ولكن من جهة أخرى نجد بين الألفاظ المتقاربة علاقة « تركيب » ؛ (فالوحي) و (الإعلام) ليس أحدهما جنساً للآخر كما في علاقة « التنوع » ، ولا أحدهما ذات والآخر صفة له كما في علاقة « التكافؤ » ، وإنما دلالة أحدهما مركبة من دلالة الآخر وزيادة ، (فالوحي) مركب من دلالة (الإعلام) مع دلالة زائدة . كما أن (الإعلام) نفسه مركب من جزئين، ويمكن التعبير عن ذلك بما يلي :

$$\text{إخبار} + \text{سرعة} = (\text{الإعلام})$$

$$\text{إخبار} + \text{سرعة} + \text{خفاء} = (\text{الوحي})$$

وهذا « التركيب » في الدلالة ليس موجوداً لا في علاقة « التكافؤ » ولا في علاقة « التنوع » ، ولذا فهو الفارق بين علاقة « التقارب » وتينك العلاقتين المشابهتين لها .

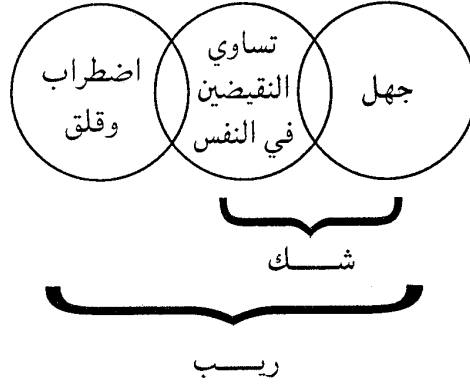
ويمكن توضيح علاقة التقارب بين (الريب) و (الشك) أيضاً عن طريق الشكل السابق ، وذلك حين نعلم أولاً أن « الشك ضرب من الجهل ، وهو أخص منه ؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين

رأساً ، فكل شك جهل من غير عكس « ^(١) فدلالة (الشك) إذن مركبة من جزئين، هما : مطلق الجهل ، وتساوي النقيضين في النفس . بينما (الريب) مركب من هذين الجزئين إضافة إلى جزء ثالث هو اضطراب النفس وقلقها ، كما يلي :

جهل + تساوي النقيضين في النفس = (الشك)

جهل + تساوي النقيضين في النفس + اضطراب وقلق = (الريب)

ويمكن تمثيلها في الشكل التالي :

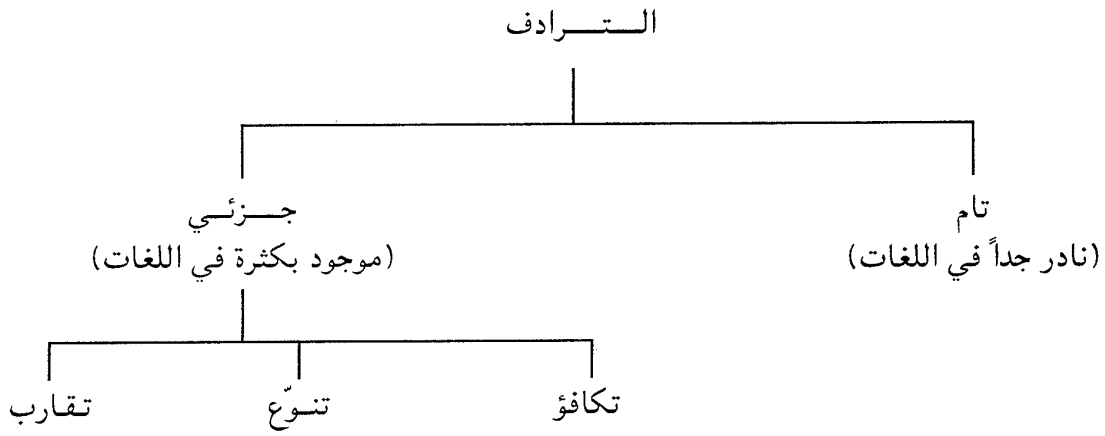


وكذلك في بقية الألفاظ . وعلى هذا يمكن تقسيم الترادف بصفة عامة عند ابن تيمية إلى :

- ١ - ترادف تام : وهو نادر في اللغة معدوم في القرآن .
- ٢ - ترادف جزئي : وهو موجود بكثرة في اللغة وفي القرآن وفي الحديث وتفسير السلف . وهذا الثاني ينقسم عدة أقسام منها :
- أ - تكافؤ : وهو الذي تتعلق الألفاظ المتكافئة فيه بتعدد الصفات لذات واحدة .
- ب - تنوع : وهو الذي تتعلق الألفاظ المتنوعة فيه بتعدد الأنواع الجنس واحد .

ج - تقارب : وهو الذي تتعلق الألفاظ المتقاربة فيه بتركب معانيها مع اتحادها في بعض هذه المعاني المترتبة .

ويمثل ذلك الشكل التالي :



١ - نقد موقف ابن تيمية من ظاهرة « الترادف »

و

٢ - رأي في ظاهرة الترادف

أولاً : نقد موقف ابن تيمية من ظاهرة « الترادف »

إن المشكلة الجديرة بالذكر في صدد تقييم آراء ابن تيمية اللغوية بصفة عامة هي أنها - في الغالب - تأتي « ردّ فعل » - كما يقال - ضد فكرة من أفكار الفرق الإسلامية المخالفة أو رأي من آراء الفقهاء المقلّدين الذين كان ابن تيمية يشغل نفسه كثيراً بتتبّع آرائهم والرد عليهم . فأراؤه اللغوية - في الغالب - ليست وليدة النظر في اللغة لأجل اللغة ، وإنما الدافع لها ردّ أفكار الفرق المخالفة للشرعية ، أو توضيح مسألة شرعية من وجهة لغوية .

وهذا هو المنتظر من ابن تيمية ، فهو فقيه وليس بلغوي ، بل لقد جاء بأكثر مما يُنتظر منه إذا ما نظرنا إلى ما كان يشغل به نفسه من ردّ على الفقهاء المقلّدين والفرق الإسلامية وغير الإسلامية . ولكن هذا لا يعني أنه ليس له آراء لغوية ناضجة أو متكاملة ، بل الحق أن له آراء في الدلالة تعد « نظرية » بمقياس البحث اللغوي الحديث ، وذلك مثل (نظريته السياقية) التي سنعرض لها في فصل قادم إن شاء الله .

وأما ما يتعلق بآرائه في الترادف . فقد كان ابن تيمية - إلى حد كبير - منهجياً في نظره وعلاجه لقضية الترادف ، ويتضح ذلك مما يلي :

أولاً - أنه فرق في نظره إلى هذه المسألة بين مستويين : مستوى لغة العرب الفصحى . ومستوى لغة القرآن الكريم ، ورأى أن الترادف قد يوجد في المستوى الأول على قلة ، بينما رآه في المستوى الثاني نادراً أو معدوماً . يقول : « إن الترادف في اللغة قليل ، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم . وقلّ أن يُعبّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه ، بل يكون فيه تقريب لمعناه ، وهذا من أسباب إعجاز القرآن ... » (١)

ولو اقتصر ابن تيمية في التدليل على دعواه ندرة أو انعدام الترادف في القرآن الكريم على فكرة إعجاز القرآن لما وصفنا موقفه بالمنهجية ؛ إذ من المعلوم أن التسليم بفكرة إعجاز القرآن الكريم لا يعني

أبداً التسليم بنفي الترادف عنه ؛ لأنه لو كان ذلك لازماً لكان يعني - في طيه - التسليم مسبقاً بمنافاة الترادف للإعجاز البياني في القرآن الكريم ، ومنْ يثبت الترادف في القرآن لا يرى ذلك منافياً للإعجاز ، لأنه يرى له مسوغات أخرى ، كتناسب الفواصل ، أو مجيء القرآن على لهجات عربية مختلفة ^(١) أو لأجل التأكيد ^(٢) أو غير ذلك من أغراض الترادف التي يذكرونها ؛ لكنه اعتمد في إثبات ندرة الترادف أو انعدامه في نص القرآن الكريم على النظر في ألفاظ القرآن التي يرى بعض الناس أنها تترادف مع الألفاظ التي تُفسَّر بها ، فنظر في دلالاتها المعجمية وفي معانيها السياقية أيضاً مشتبهاً بذلك الفروق بين اللفظ القرآني وما يُفسَّر به ، يقول : « .. إذا قال القائل : ﴿ يوم تمور السماء موراً ﴾ (الطور : ٩) إن (المور) هو (الحركة) كان تقريباً ، إذ (المور). حركة خفيفة سريعة . وكذلك إذا قيل (الوحي) : الإعلام ، أو قيل ﴿ أوحينا إليك ﴾ : أنزلنا إليك .. فهذا كله تقريب لتحقيق ، فإن (الوحي) هو إعلام سريع خفي ... ومن قال (لارب) : لاشك ، فهذا تقريب ، وإلا (فالرب) فيه اضطراب وحركة ، كما قال : (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) وفي الحديث : أنه مرَّ بطبي حاقف فقال : لا يريبه أحد . فكما أن اليقين ضَمَّن السكون والطمأنينة فالرب ضده ضمن الاضطراب والحركة . ولفظ (الشك) وإن قيل : إنه يستلزم هذا المعنى لكن لفظه لا يدل عليه ، وكذلك إذا قيل (ذلك الكتاب) : هذا القرآن ، فهذا تقريب . لأن المشار إليه وإن كان واحداً فالإشارة بجهة الحضور غير الإشارة بجهة البعد والغيبة ، ولفظ (الكتاب) يتضمن من كونه مكتوباً مضموماً ما لا يتضمنه لفظ : (القرآن) من كونه مقروءاً مظهراً بادياً فهذه الفروق موجودة في القرآن .. » ^(٣)

فواضح من طريقته في تحليل المعاني والتفريق بينها أنه يعتمد على :

١ - المعنى المعجمي للكلمة ، ويتوسل إلى إيضاحه بالاشتقاق كما في قوله إن الشك وإن كان يستلزم مافي الرب من الاضطراب والحركة إلا أن اشتقاق لفظ الشك لا يدل على ذلك . وكما في تفرقه بين (الكتاب) و (القرآن) بأن في الأول معنى الجمع والضم الذي هو الكتُب ، وفي الثاني معنى الظهور والبدو ، وكأنه يعني بذلك الفرق الذي ذكره الراغب الأصفهاني بينهما من أن القراءة هي « ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل ، وليس يقال ذلك لكل جمع ؛ لا يقال : قرأت القوم إذا جمعتهم » ^(٤) وأما الكتابة فهي : « ضم الحروف بعضها إلى بعض بالخط » ^(٥)

(١) ومن أمثلة ذلك ما جاء في الكتاب المطبوع باسم « لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم » مثل : (شطر المسجد الحرام) يعني : (تلقاء) بلغة كنانة و (أفيضوا) يعني : (انظروا) بلغة خزاعة (ص ١١) . والكتاب من نشر مكتبة المعارف بالطائف في سنة ١٤٠٧ ، نشره صاحب المكتبة محمد سعيد كمال وجزم بنسبته للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام ولا دليل له أبداً على هذه النسبة .

(٢) مثل : (إنما أشكو بثي وحزني) و (لا تبقي ولا تذر) على رأي بعضهم . انظر الاتقان ٣ / ٢١١ ، ٢١٢

(٣) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٤١ - ٣٤٣

(٤) المفردات في غريب القرآن (ق ر ء) و (ك ت ب)

٢- ويعتمد على النظر في معنى الكلمة في السياقات المختلفة ، كما صنع في بيان معنى (الريب) عن طريق عرض مجموعة من السياقات المختلفة وَرَدَ فيها الفعل (يريب) ، وهو محق في أن تلك السياقات تدل على معنى الاضطراب والحركة ، ونزيد عليها : الانزعاج كذلك ، ويدل على هذه الأخيرة قوله ﷺ في فاطمة ابنته : (يربيني ما أرابها) .^(١) وقد كان علاج ابن تيمية لمسألة الترادف منصّباً على مستوى لغة القرآن الكريم ولذلك كانت الشواهد التطبيقية هي من نصوصه ، أما مستوى اللغة العربية الفصحى في غير القرآن الكريم فالحق أن ابن تيمية لم يبحث ورود الترادف فيها كما بحثه في لغة القرآن ، ولذلك فإن سلّمنا - ولو مؤقتاً - برأيه في ندرة الترادف في القرآن فلا يمكن التسليم برأيه - مجرداً عن الأدلة - في قلة الترادف في غير القرآن . وقد كان يحسن به دراسة الترادف في لغة العرب من خلال شواهد من كلامهم كما فعل في القرآن الكريم حتى يُطمأن إلى الحكم الذي توصل إليه وهو : قلة الترادف في اللغة .

ثانياً : ومن جوانب منهجيته في علاجه لقضية الترادف أنه لم يشبته مطلقاً أو ينفيه مطلقاً كما فعل بعض العلماء قبله أو بعده ، وإنما فصل في القضية ورأى أن هناك : (ترادفاً تاماً) وحكم بندرته أو انعدامه في القرآن ، وقلته في غير القرآن . كما رأى أنواعاً أخرى ليست من قبيل الترادف التام ، مثل (التقريب) و (التكافؤ) و (التنوع) فهذه فيها قدر معين من الترادف التام وفيها قدر معين من التباين ، وقد مضى شرح ذلك كله فيما سبق من الحديث عن موقف ابن تيمية من الترادف . ومثل هذه النظرة التفصيلية لانجدها عند معاصريه حتى عند اللغويين منهم ، فهو لم يُجب في قضية الترادف بـ «نعم» أو «لا» ، وإنما رأى مراتب مختلفة ومتعددة للاتفاق والاختلاف في المعاني ، فحاول - كما رأينا في المبحث السابق - التمييز بين مرتبة و أخرى ، أحياناً : بصياغة المصطلح وعرض الأمثلة ، وأحياناً : بالتعبير عن الفكرة دون صياغة مصطلح معين مع عرض الأمثلة كذلك. ومثال الأول « التكافؤ » و « التقريب » ، ومثال الثاني « التنوع » .

ثانياً : رأي في ظاهرة الترادف :

ماسنذكره الآن هو رأي في (ظاهرة الترادف) والاختلاف حولها بصفة عامة ، أي بوصف الترادف ظاهرة عالمية موجودة في اللغات الإنسانية .

إن الرأي في هذه الظاهرة لا بد أن يكون مسبقاً بتحرير مجموعة من القضايا ، منها :

١ - تحديد مفهوم « المعنى » ، فمن المعلوم أن الآراء مضطربة في تحديده قديماً وحديثاً .

٢ - التفريق بين موقف الذين تكلموا في هذه الظاهرة مستعملين لها مصطلحاً غير مصطلح « الترادف » وموقف الذين تناولوها تحت مصطلح الترادف ، ثم التفريق بين هؤلاء الذين تناولوا هذه الظاهرة تحت مصطلح « الترادف » ؛ فإن منهم من كان يعني به معنى دقيقاً محدداً غير ما كان يعنيه غيره ، فلا بد من تحديد المقصود بالمصطلح عند كل .

٣ - هل « الترادف » ظاهرة معجمية أو سياقية ؟

٤ - هل النظر إلى الترادف يتعلق بالمستوى المنطوق للغة أو بالمستوى المكتوب ؟ وكلاهما يرجع إلى الكلام باعتباره التطبيق العملي لنظام اللغة .

٥ - هل النظر هو في لغة تلقائية لا اصطناع فيها ؟ أو يمكن النظر أيضاً في لغة تخضع للصناعة والتكلف ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة من شأنه أن يوصلنا إلى رأى مقبول ودقيق في هذه الظاهرة التي تسمى بـ « الترادف » ، وسنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على هذه التساؤلات :

أولاً : تحديد مفهوم المعنى :

فمن ناحية « المعنى » فالاتجاهات في تحديده كثيرة ومضطربة ، فالقدماء من العرب لم يُعَنُوا بوضع تعريف للمعنى ، ولذلك يمكن أن يقال إنهم لم يصطلحوا على مفهوم معين للمعنى ، ولذلك فهم لم يخرجوا عن المعنى العرفي لكلمة « المعنى » . وإذا رجعنا للمعجم العربي وجدنا معنى هذه الكلمة يدور حول : المقصد والمراد والغاية التي يصير إليها الشيء ، ففي لسان العرب : « عَنَيْتُ فلاناً أي قصدته . ومن تعني بقولك ؟ أي من تقصد .. ومعنى كل شيء : مَحْنَتُهُ وحاله التي يصير إليها أمره .. وعَنَيْتُ بالقول كذا : أردتُ . ومعنى كل كلام : مقصده .. وعنوان الكتاب مشتق فيما ذكروا من المعنى » ^(١) وكأن العنوان بذلك يُعدّ بياناً للغاية والمراد من إنشاء الكتاب . فإذا النحاة واللغويون القدماء كانوا يقصدون هذا المعنى العرفي لكلمة (المعنى) ، فإذا قال سيبويه : إن ذهب وانطلق بمعنى واحد ^(٢) فليس يعني بكلمة « المعنى » هنا معنى اصطلاحياً فلسفياً معقداً كالذي يزاوله

أصحاب المدارس العقلية أو السلوكية في الغرب ، ولا حتى كالأصطلاح الذي يتعارف عليه أصحاب المدرسة الاجتماعية الانجليزية التي تزعم أنها أقرب المدارس إلى طبيعة اللغة ؛ إنما يعني سيبيويه بأحادية المعنى أنه واحد باعتبار الغاية والمقصد العام الذي يريده كل من يتكلم من العرب بهذين اللفظين في سياق معين ، وهما (ذهب) و (انطلق) وهذا المعنى العام لا يوجد عاماً أو بحالته العمومية في الكلام المنطوق بالفعل في قول أحدهم مثلاً :

١ - ذهب على .

٢ - انطلق أخي .

ذلك بأننا نظن أن الذي يقول « ذهب » هو صاحب لهجة تختلف عن لهجة الذي يقول « انطلق » ؛ وحينئذ فلا بد من فروق بين الكلمتين ، إلا أن بينهما مع ذلك منطقة مشتركة من المعنى ولا بد ، وذلك بحسب المقصد أو الغاية العامة ، ولكن هذا الجزء المشترك بالمعنى لا يوجد في ذهن أي من المتكلمين لأن كل واحد منهما لا يريد إلا معناه هو ، وإنما يوجد في ذهن الباحث الذي يدرس كلا اللهجتين ، ويلاحظ الاستعمالين ، فيأخذ منهما معنى واحداً .

كما أن ذلك المعنى العام الواحد يوجد أيضاً في ذهن غير الباحث ممن يتقن اللغة المشتركة التي استحدثت من كلتا اللهجتين . وهناك حالة ثانية تتحقق فيها أحادية المعنى عند هؤلاء القدماء ، وهي فيما إذا كان لشيء واحد عدة صفات يصبح بعضها أو كلها مع كثرة الرد أسماء ، مثل أسماء السيف والإبل والعسل ، ومثل أسماء الله والرسول والقرآن ، فمثل هذه الأسماء أو الصفات قد يجعلونها دالة على شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد لا يمكن فصله وتمييزه في الخارج عن صفاته ، ولكن يمكن ذلك في الذهن فقط ، ولذلك نجد الذهن يختار لفظة معينة للتعبير عن هذا الشيء مجرداً عن صفاته ، تخيلاً فقط ، فيستحضر ألفاظاً معينة مثل : (السيف) ، (الإبل) ، (العسل) ، ولا شك أن هناك صعوبة في تجريد هذه الأشياء عن صفاتها ، ولكن مع ذلك يستطيع الإنسان في بعض حالات التجريد الشديدة أن يقوم بذلك .

فإذن بحسب نظرة هؤلاء القدماء إلى المعنى نراهم يعدون هذه الألفاظ مما يدل على شيء واحد ، ولكن الأمر سيختلف بلا شك عند أصحاب النظرة السلوكية الذين ينظرون إلى المعنى على أنه الحدث اللغوي المعين الذي يعدّ مؤثراً والاستجابة أو رد الفعل الذي يستدعيه الحدث في نفس السامع ^(١) فأصحاب هذه النظرة سوف يكونون حيال هذين المثالين :

١ - اذهب يا محمد .

(١) انظر في هذا المذهب : دور الكلمة في اللغة ، تعليق الدكتور كمال بشر هـ ٣٦ ص ٨٠ - ٨١ ، وعلم الدلالة ، د. أحمد مختار : ٥٩

٢ - انطلق يا محمد .

محكومين بالاستجابة أو رد الفعل من المخاطب ، فإن كانت واحدة في الحالتين فالكلمتان عندهم مترادفتان وإلا فلا .

وكذلك الحال بالنسبة لأصحاب المدرسة الاجتماعية التي ترى المعنى : مجموعة الخصائص والميزات اللغوية للحدث المدروس . « وهذه الخصائص لا تدرس دفعة واحدة ؛ بل لابد من تناولها على مراحل أو مستويات مختلفة . والمعنى بهذا المفهوم شئ معقد ذو أجزاء أو عناصر مختلفة . ووظيفة فروع علم اللغة مجتمعة بيان هذه العناصر وتحليلها ، فبيان المعنى اللغوي لكلمة « ولد » مثلاً لا يتأتى إلا بدراسة هذه الكلمة دراسة صوتية وصرفية ونحوية ... » ^(١) فهؤلاء يرفضون أن تدل الكلمتان في المثالين السابقين على معنى واحد لسبب بسيط ؛ وهو أنهما بعد تحليلهما على جميع المستويات الصوتية والتشكيلية والصرفية والنحوية والمعجمية ثم المعنى الاجتماعي كاملاً لن يدلّا على شيء واحد وإنما لابد أن يكون بينهما خلاف .

وهكذا نرى أن الخلاف في ظاهرة الترادف بين هذه الاتجاهات إنما يرجع لاختلاف المناهج والأفكار التي يدين بها الباحث قديماً وحديثاً ، لأن كل اتجاه يراعي أشياء في نظره إلى هذه الظاهرة لا يراعيها الآخر ، وكل اتجاه نجده متأثراً بالبيئة الفكرية التي نشأ فيها .

ثانياً : تحديد مفاهيم المصطلحات المختلفة :

لابد أن نفرق بين نظرة القدماء الذين لم يعرفوا مصطلح « الترادف » بمعناه الدقيق ؛ بل نظروا إلى هذه الظاهرة نظرة خالية من التعقيد الذي ظهر بعدهم . ثم إذا جئنا إلى الذين استعملوا هذا المصطلح نجدهم فريقين : أحدهما استعمله استعمالاً يقربه من نظرة القدماء الذين لم يستعملوه . ومن أمثلة هذا الفريق : ابن فارس في الصحابي ^(٢) وربما ثعلب الكوفي ^(٣) ، بدليل أنهم مرة يستعملونه ومرة يتركونه إلى عبارة « اختلاف اللفظ واتفاق المعنى » أو « والمعنى واحد » ، وبدليل أنهم لم يعرفوا أو يشرحوا المقصود بالترادف اصطلاحاً . والفرق الثاني استعمله بمفهوم أشد عمقاً وتعقيداً ، وهم الأصوليون الذين تناولوا هذه الظاهرة في كتبهم الأصولية كما رأينا عند الغزالي ومن تلاه كالرازي وأتباعه ، وهؤلاء وضعوا مفهوماً محدداً لهذه الظاهرة بنوه على نظرية الحد المنطقي ، فحدّوا الترادف

(١) دور الكلمة في اللغة ، من تعليق الدكتور كمال بشر ص ٨١

(٢) الصحابي: وانظر ماسبق ص ٦١ ٦٥ ٦٥

(٣) انظر المسودة في أصول الفقه ، وانظر ماسبق ص ٦٢ ٦٥

عندهم بأنه « كل اسمين لمسمى واحد يتناولهما أحدهما من حيث يتناولهما الآخر من غير فرق » ^(١) أو « الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد » ^(١) فهؤلاء لا يعدّون مثل : الصارم و المهند مترادفين ؛ بل يجعلونهما من قبيل المتباينات وينصّون على ذلك ^(١) بينما نجد ابن فارس يجعلها مترادفة أو دالة على مسمى واحد إلا أنه يحترز فينبه على الفروق بينها ^(٢) لكنه لا يجعلهما من المتباينات . والسبب في هذا الخلاف بين الفريقين - مع أن كليهما استعمل كلمة الترادف - هو اختلاف المفهوم الاصطلاحي لهذه الكلمة .

ومرة أخرى نقول إن الخلاف بين الفريقين في هذه الظاهرة ليس لشيء موجود فيها وإنما لاختلاف المناهج والأفكار التي يقتنع بها الباحث .

ثالثاً : الترادف بين (المعجمية) و (السياقية) :

يجب أن نحرر النظر في هذه الظاهرة ، هل هي منتمية إلى مباحث المعجم أو إلى مباحث السياق ؟ والنتيجة المترتبة على ذلك مهمة ؛ لأنها إن كانت ظاهرة معجمية فقط فلا ينبغي انقسام الباحثين فيها إلى مؤيد ومعارض أو متحفظ ؛ بل ينبغي التسليم بها ؛ لأنها حينئذ لا توجد إلا في المعجم ، بمعنى أن تلك الألفاظ المترادفة توجد مترادفة على معنى واحد في المعجم فقط لا في سياق معين ، أو في موقف لغوي معين ، أي أنها تنتمي إلى مجموعة واحدة عند الدارس الذي يُعنى بالتصنيف لا عند المتكلم صاحب الموقف اللغوي . وأما إن ادّعي أنها ظاهرة سياقية فهذا هو الذي ينبغي الخلاف فيه .

والحق أنها ظاهرة معجمية ، فالدارس يلاحظ أن مجموعة من الألفاظ يمكن أن تتناوب في الدخول في مواقف (لا موقف واحد) لغوية متشابهة مثل :

١ - كلامٌ رائعٌ جداً .

٢ - كلامٌ جميلٌ جداً .

٣ - كلامٌ ممتازٌ جداً .

هذه في الحقيقة مواقف لا موقف واحد ، ويخطئ بعض الناس حينما يقول : إن هذه الألفاظ يمكن أن تتناوب على موقف واحد ، لأن المتكلم بمثل هذه العبارات لم يتكلم بها في حدث لغوي واحد ، أي لم يتكلم بها في وقت معاً ، ولا يردّ على هذا أنه قد يتكلم بهذه العبارات متتابعة ؛ ذلك لأننا نقول إنها حينئذ أحداث لغوية لا حدث واحد ، ولذلك نقول إن هذه مجموعة واحدة من الألفاظ التي قد تتناوب

(١) انظر ماسبق ص ٦٦ ٦٧ ٦٨

(٢) الصاحبي في وانظر ماسبق ص ٧٠ - ٧١

على مواقف متشابهة يقوم بها الفرد في أزمنة وأمكنة مختلفة إلا أن في هذه المواقف من الخصائص في الحدث نفسه وفي المتكلم وفي السامع ما يجعلها متشابهة ، هذا التشابه يجعل من الجائز القيام بعملية اختيار بين هذه الألفاظ ^(١) ويساعد على هذا الاختيار تعدد الألفاظ الدالة دلالة تقريبية على **المعنى نفسه** ، ولهذا التعدد أسباب كثيرة ، منها : أن الذاكرة في الحقيقة تنوء أحياناً بهذا الحمل الضخم من الثروة اللفظية فهي « ذات طاقة اختزانية معينة لا تمكنها من استيعاب ما لا يقع تحت الحصر من الألفاظ » ^(٢) . ومنها أن الإنسان قد يختار أحياناً أحد ألفاظ المجموعة الواحدة ليعبر عن انتمائه الفكري أو السياسي أو الاجتماعي ^(٣) انظر إلى ألفاظ هذه المجموعة مثلاً :

الباب ، البايّة ، النوع ، الشكل .

وإلى هذه المجموعة : نقد ، قراءة ، مقاربة .

وإلى هذه المجموعة : مذهب ، قول ، اتجاه ، الرأي الآخر .

نجد ألفاظ هذه المجموعات متوزعة بين عدة فئات : بين الذين يغلون في تقليد أساليب الكتب القديمة أو مايسمونه « التراث » ، وبين المعتدلين ، وبين مَنْ يُسمون بالحدّاثين ، وكثير من الكتاب الذين يختارون بعض هذه الألفاظ إنما يفعلون ذلك ليس من باب المصادفة وإنما لأنها الألفاظ التي تناسب أفكارهم وانتماءاتهم .

فالدارس المعجمي حينما ينظر في هذه الألفاظ في استعمالاتها يجد نفسه مضطراً - بحكم التصنيف الذي هو من ضرورات العلم - إلى أن يضم ألفاظاً معينة إلى مجموعة معينة كما فعلنا سابقاً ، فلا ينكر أي مثقف أن هذه الألفاظ مثلاً : (نقد ، قراءة ، مقاربة) يستعملها نقاد الأدب بمعنى واحد مشترك بينها ، وإن كانت الفئات التي تستعملها مختلفة في الثقافة أو الانتماء ، فيجعلها صنفاً واحداً ، ويسمّيها ألفاظاً مترادفة ، إلا أن ذلك الدارس يلاحظ في الوقت نفسه أن هناك موقفاً معيناً تستعمل فيه كلمة « نقد » لاتصلح فيه - إما لسبب يعود للمتكلم أو يعود للمخاطب أو لغير ذلك - كلمة « قراءة » مثلاً . وكذلك الأمر في الأمثلة التي قبل هذه ، فالدارس يلاحظ أن هذه الكلمات (رائع - جميل - ممتاز) ليست دائماً متناوبة ، فلا يقال مثلاً : (إن وجهك ممتاز) في مكان : (إن وجهك جميل) ! فهذا كله يمنعنا من جعل هذه الظاهرة سياقية أي أن نجعل الألفاظ المترادفة مترادفة في سياق معين ، بينما يجوز لنا أن نجعلها ظاهرة معجمية ، أي أنها ألفاظ مترادف على معنى واحد في المعجم ، أو تصنّف في مجموعة واحدة في المعجم ، فإذا ما أردنا استعمالها في الكلام فإننا لاستعملها بعضها أو كلها في وقت واحد ، بل لا نستعمل إلا لفظة واحدة منها في كل

(١) انظر في هذا الاختيار بين هذه الألفاظ : « اللغة والابداع » ، شكري عباد : ٦٨

(٢) الأصول ، د. تمام حسان : ٣٣٢

(٣) اللغة والإبداع : ٦٨

موقف لغوي واحد ^(١) فالذين يراعون السياق لاشك أنهم ينكرون الترادف التام وأما الذين ينظرون نظرة معجمية فلاشك أنهم يقرون به . وفي كل حالة نجد أن الترادف يفهم فهماً مغايراً له في الحالة الثانية .

رابعاً : الترادف بين (المستوى المنطوق) و (المستوى المكتوب) للغة :

- يجب أن نفرق بين من ينظر في لهجة معينة في مستواها المنطوق وبين من ينظر في لغة معينة في مستواها المكتوب . في نطاق اللهجة المعينة المنطوقة لن يجد الباحث إلا ألفاظاً قليلة - يقال أو لا يقال - بحسب النواحي المختلفة التي ذكرناها - إنها مترادفة . كأن يبحث في لهجة الطائف أو مكة أو قبيلة من القبائل العربية في الجزيرة العربية . وأما حين يكون البحث في نطاق لغة مكتوبة ، فسيختلف الأمر ، لأن من المعلوم أن الكتاب والمثقفين متعددون المشارب الثقافية فهم يطلعون على عدة لهجات ولغات ميتة وحية ، ولذلك فحصيلتهم من الألفاظ ضخمة بالنسبة لأصحاب اللهجة المعينة حين يتحدثون بلهجتهم فيما بينهم ، ولذلك فسيجد الدارس في لغة هؤلاء الكتاب ألفاظاً كثيرة - يقال أو لا يقال - بحسب النواحي المختلفة التي ذكرناها - إنها مترادفة .

والخلاف في هذه الناحية كما نرى يتعلق بكثرة أو قلة الترادف ولا علاقة له بالوجود أو العدم . ويبدو لي أن من أسباب الخلاف بين قدمائنا في ظاهرة الترادف ما يعود إلى هذه الناحية ، فكثير من الذين غلوا في الترادف وعدوا مئات بل ألوفاً من الألفاظ ^(٢) وذكروا أن العرب كانوا يستعملونها قد غفلوا في الحقيقة عن أن هذه الألفاظ لم يكن يعرفها كلها ويستعملها كلها أو أكثرها إلا الكتاب والأدباء أمثال ابن المقفع والجاحظ وابن قتيبة ، وأمثال كتاب الدواوين الذين كانوا يأخذون أنفسهم بالاطلاع على لهجات العرب وحفظ الكلمات الكثيرة التي تنطوي تحت موضوع أو مجال واحد ؛ لتساعدتهم في التصرف والتفنن في التعبير . ولذلك وجدنا بعض الأدباء يتبرع بالتأليف في هذا المجال مساعدة منه للكتاب ، فهذا عبدالرحمن الهمداني يؤلف كتاباً يسميه « الألفاظ الكتابية » أو « ألفاظ الكتاب » يحشد فيه ألفاظاً كثيرة يُعَنِّون لها بقوله : « ترادف كذا .. » أو « مرادفات كذا » ^(٣) . أما على المستوى النطقي للغة فالتناس في الحقيقة لا يعرفون - فضلاً عن أن يستعملوا - هذا الكم الهائل من الألفاظ المترادفة ، لافي ذلك التاريخ الغابر ولا في هذا التاريخ المعاصر .

(١) أما في حالة النطق بعدة عبارات متتابعة تحتوي على ألفاظ مترادفة مثل (كلام رائع .. كلام جميل .. كلام ممتاز) فقد سبقت الإشارة إلى أن هذه عدة أحداث لغوية لاحداث واحد . ثم إن مثل هذه العبارات المتتالية هي أقرب إلى إثبات مانقول منها إلى نفيه ، وذلك أن المتكلم لا ينطق بها هكذا إلا في حالة شعوره بعجز الألفاظ عن التعبير عن أفكاره ومشاعره الدقيقة أو الكثيرة ، فيحاول التعويض عن هذا العجز بحشد مجموعة من الألفاظ في أحداث لغوية متتالية ليحاول التعبير عن تلك المعاني المحتشدة في نفسه . وقديماً شكى ابن حزم الأندلسي من قصور الألفاظ عن التعبير عن المعاني ، وتَمَنَّى لو كان لكل معنى مهما دق وصغر لفظ يخصه ! (انظر «مراتب العلوم» في ضمن : رسائل ابن حزم ٦٧/٤٤)

(٢) كالقيروز آبادي الذي كتب كتاباً بعنوان « الروض المسلول فيما له اسمان إلى ألوف »

(٣) «الألفاظ الكتابية» : ٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٢ وانظر مقدمة المؤلف .

ومن هذه الكتب كتاب « معالم الكتابة ومغانم الاصابة » لعبدالرحيم القرشي . انظر خاصة ص ١١٩ - ١٣٦

خامساً : الترادف بين (التلقائية) و (التصنع) في الكلام :

إننا لابد أن نحدد مجال بحثنا في هذه الظاهرة هل يقتصر على اللغة التلقائية التي يمارسها الناس - في مستواها النطقي أو الكتابي - بصورة معتادة متفق عليها ، أم يتعدى إلى اللغة التي تصنع صناعة كما نراها على أيدي بعض الأدباء أو بعبارة أدق : بعض « صنّاع الأدب » قديماً وحديثاً ؟

إننا في الحالة الأولى لن نجد إلا قدراً قليلاً مما يسمى بالألفاظ المترادفة ، بعكس ما لو نظرنا في الأساليب المصطنعة ، كأسلوب الجاحظ مثلاً الذي نشر في القرن الثاني وأوائل الثالث الهجريين أسلوباً مصطنعاً يبعده عن اللغة العادية ويدخله في حيز اللغة الصناعية ^(١) ولعله هو المسؤول الأول عن تلك الظاهرة التي أصبحت فيما بعد « صنعة » عند كتّاب الدواوين ، وهي تحويلهم الألفاظ والعبارات إلى مسكوكات جاهزة لحياتة فيها ولا روح ، يأخذها الكاتب كقطع البناء الجاهزة ويضعها في أماكنها المحددة ، وهو بذلك لا يستعمل لغة يمكن وصفها بأنها طبيعية ، بل يستعمل اللغة لغرض « وظيفي » محدّد مسبقاً يسلب اللغة أغراضها الاجتماعية الحيوية مثل التعبير والتأثير . ولذلك نجد بعض أئمة الكتاب قديماً يضع عبارات جاهزة مسكوكة لا تختلف فيما بينهما إلا في اسم الشخص الذي يدعى له فيها مع « تغيير ما يلزم » ! ، ويوصي الكتاب بان يأخذوا بها وينسجوا على منوالها !! ^(٢) فهؤلاء لاشك أننا سنجد عندهم مئات بل ربما آلافاً من الألفاظ مترادف عندهم ولا فرق بينهما عندهم أبداً ، لأنها جميعها تؤدي غرضاً وظيفياً واحداً ! ومرة أخرى نقول إن الدارس حين ينظر في هاتين اللغتين المختلفتين في (التلقائية) و (الصناعة) لاشك أن أحكامه المتعلقة بظاهرة الترادف فيهما ستختلف

(١) « الألفاظ الكتابية » : ٢٣٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٢ وانظر مقدمة المؤلف .

ومن هذه الكتب كتاب « معالم الكتابة ومغانم الاصابة » لعبد الرحيم القرشي . انظر خاصة ص ١١٩ - ١٣٦

(٢) انظر إلى قوله مثلاً : « الكتاب وعاء ملئ علماً ، وظرف حُشي ظرفاً ، وإناء شحن مزاحاً وجداً » (الحيوان ١ / ٣٨) وقوله : « الكتاب هو الجليس الذي لا يطريك ، والصديق الذي لا يغريك والرفيق الذي لا يملكك ... والصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق » (الحيوان ١ / ٥٠)

(٣) المقصود هو القلقشندي (انظر صبح الأعشى ١١ / ٣٦٣ - ٣٦٩) وانظر كذلك مقدمة « الألفاظ الكتابية » إذ يقول مؤلفه : « أمكنه

(أي الكاتب) ... أن يجعل مكان (أصلح الفاسد) : لم الشعث ، ومكان (لم الشعث) : (رتق الفتق) و(شعب الصدع) ... » ص ٤

الفصل الثاني

الاشتراك والتواطؤ

المبحث الأول :

مفهوم (الاشتراك) و (اتفاق اللفظ مع إختلاف المعنى) و (التواطؤ) و (العام)

المبحث الثاني :

موقف ابن تيمية من الاشتراك والتواطؤ

الفصل الثاني : الاشتراك والتواطؤ

إن الاشتراك والتواطؤ يلتقيان في أنهما علاقتهما اتفاق أو اتحاد في شيء ما ، بقطع النظر عن حقيقة هذا الشيء : هل هو اللفظ أو المعنى أو هما معاً . وعلاقة الاتفاق المطلقة هذه هي التي جعلتنا نتحدث عن هاتين الظاهرتين وموقف ابن تيمية منهما في فصل واحد .

لكننا إذا نظرنا إلى ما يميز كل ظاهرة عن الأخرى وجدنا ظاهرة (الاشتراك) علاقة اتفاق في اللفظ دون المعنى ، و (التواطؤ) علاقة اتفاق في اللفظ والمعنى معاً ، فلأجل هذا يكون مطلق الاتفاق هو مورد التقسيم إلى (مشارك) و (متواطئ) .

وستتناول فيما يلي الحديث عن تعريف كل من الظاهرتين في اللغة وفي الاصطلاح ، ثم نتناول في المبحث الثاني موقف ابن تيمية من الاشتراك والتواطؤ في النصوص الشرعية وفي كلام العلماء .

المبحث الأول : في مفهوم (الاشتراك) و (اتفاق اللفظ مع اختلاف المعنى) و (التواطؤ) و (العام)

أولاً : « الاشتراك » في الاستعمال اللغوي :

يقول ابن فارس : « الشين والراء والكاف أصلان :

أحدهما : يدل على مقارنة وخلاف انفراد .

والآخر : يدل على امتداد واستقامة .

فالأول : الشَّرْكة ؛ وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما . ويقال : شاركت فلاناً في الشيء إذا صرّ شريكه . وأشركت فلاناً إذا جعلته شريكاً لك . قال الله جل ثناؤه في قصة موسى : « وأشركه في أمري » * (١) وفي لسان العرب : « الشَّرْكة والشَّرْكة سواء : مخالطة الشريكين ، يقال : اشتركتنا بمعنى : تشاركنا . وقد اشترك الرجلان وتشاركا : شارك أحدهما الآخر . فأما قوله :

(على كل نهْدِ القُصْرَيْنِ مُقْلَصٍ * وجرءاء يَأبَى رُبُّها أن يُشَارَكا)

معناه أنه يغزو على فرسه ولا يدفعه إلى غيره . و« يُشَارَك » يعني : يشاركه في الغنيمة ... ورأيتُ فلاناً مُشْتَرَكاً ، إذا كان يحدث نفسه أن رأيه مشترك ليس بواحد ... ورأيتُ فلاناً مُشْتَرَكاً إذا كان يحدث نفسه كالمهموم .. وفي حديث أم مَعْبُد :

* تشاركنَ هَزْلَى مُخْهَنَ قَلِيلُ *

أي : عمَّهَنَ الهزال فاشتركن فيه . وفريضة مشتركة : يستوي فيها المقتسمون وطريق مشترك : يستوي فيه الناس ، واسم مشترك : تشترك فيه معان كثيرة كالعين ونحوها فإنه يجمع معاني كثيرة . واشترك الأمر : التبس (٢)

وبالنظر في هذه الاستعمالات الواردة نلاحظ مايلي :

١ - أن المادة (ش ر ك) تدل على الاقتران كما يقول ابن فارس ، وهو خلاف الانفراد . وهذا الاقتران يكون في شيئين فأكثر .

٢ - أن الأفراد المقترنة متساوية فيما تشترك فيه .

٣ . أن هذه الأفراد تشترك في شيء واحد .

٤ - أن الاشتراك غالباً ما يكون في محسوس كالأرض والغنيمة والفرس ...

٥ - أن الاشتراك قد يؤدي أحياناً إلى التباس ، وهذا يؤخذ من العبارة السابقة وهي قولهم :

« اشترك الأمر : التبس » وذلك كما في اشتراك بعض الكلمات في لفظها ، فقد يؤدي هذا إلى التباس

(١) المقاييس في اللغة (ش ر ك)

(٢) لسان العرب (ش ر ك)

في معنى بعضها ، وسيأتي الحديث عن ذلك في المبحث الثاني (١).

«الاشتراك» في الاصطلاح (تاريخ وتحليل ومقارنة) :

قد استعمل هذا المصطلح طوائف من العلماء ، كل طائفة يختلف مفهومها كثيراً أو قليلاً عن غيرها من الطوائف . وظهر لنا بالتتبع التاريخي لحديث العلماء عن ظاهرة (الاشتراك) أن فلاسفة اليونان كانوا - فيما علمنا - أول من تحدث عن هذه الظاهرة ، وخصوصاً بمصطلح علمي ترجمه النقلة في العصر العباسي إلى لفظ : (الاشتراك) . ثم تلقف متكلمة الأصوليين هذا الاصطلاح ونشروه بين الأصوليين ، ثم انتقل فيما بعد إلى اللغويين .

أما قدماء اللغويين - كسيبويه والأصمعي وأمثالهما - فقد كانوا يعبرون عن تلك الظاهرة التي سماها الفلاسفة (اشتراكاً) بقولهم : (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) . وأما المتأخرون من اللغويين العرب فقد اشتهر عندهم اصطلاح الفلاسفة ، ونرجح أن السيوطي في كتابه (المزهر) كان هو السبب المباشر لهذا الاشتهار بين اللغويين من بعده ، إذ استعمل مصطلح (المشترك) للتعبير عن ظاهرة اتفاق اللفظ واختلاف المعنى .

وسنشرح فيما يلي اصطلاح الفلاسفة والمناطق ، ثم قدماء اللغويين العرب ، ثم نبين كيف اشتهر بعد ذلك عند الأصوليين ومتأخري اللغويين اصطلاح الفلاسفة دون اصطلاح قدماء اللغويين ، متبعين في كل ذلك التدرج التاريخي مع التحليل لمضمون الاصطلاحات المختلفة والمقارنة بينها .

«الاشتراك» في الفكر اليوناني :

لعل أقدم ما بأيدينا الآن من تعريف علمي اصطلاحي لظاهرة الاشتراك هو ما ذكره أرسطو في كتاب (المقولات) الذي ترجمه إسحق بن حنين (٢٩٨هـ) إذ يقول : « المتفقة أسماءها ؛ يقال : إنها التي الاسم فقط عام لها ، فأما قول الجواهر الذي بحسب الاسم فمخالف . ومثال ذلك : (الإنسان) و (المصور) : حيوان ؛ فإن هذين : الاسم فقط عام لهما ، فأما قول (الجواهر) الذي بحسب الاسم فمخالف ؛ وذلك أن موقياً إن وقى في كل واحد منهما ما معنى أنه حيوان كان القول الذي يوقى في كل واحد منهما خاصياً له » (٢)

(١) تحت عنوان (الاشتراك والغموض)

(٢) كتاب المقولات ، نقل إسحاق بن حنين ، مطبوع في ضمن كتاب « منطق أرسطو » ١ / ٣٣ ت : د . عبدالرحمن بدوي

ولما في الترجمة من ركافة واضحة فسنشرح بعض العبارات الغامضة ليتضح تعريف أرسطو وشرحه للتعريف :

- فقوله (المتفقة أسماؤها) أي الأسماء التي تتفق في اللفظ دون المعنى .
- وقوله (إنها التي الاسم فقط عام لها) أي أن اللفظ فقط يعم المعاني المختلفة ، ولا يوجد عموم في المعنى ، مثل اختلاف معاني لفظ (العين) .
- وقوله (فأما قول « الجوهر » الذي بحسب الاسم فمخالف) فيعني « بالجوهر » حقيقة اللفظ أو ماهيته ، فجوهر كل معنى من معاني المتفقة أسماؤها (أي المشترك) يخالف جوهر غيره من المعاني . فجوهر « النبع » غير جوهر « الجاسوس » وغير جوهر « العين الباصرة » .
- وقوله (وذلك أن موقياً إن وقى ...) يقصد بالموقى : الحاد الذي يستعمل (الحد) ليفيد تصور المحدود على ماهو عليه كما يعتقدون في علم المنطق . فهو يجعل ضابط اختلاف المعاني للفظ الواحد : اختلاف الحدود ، فإن اختلفت مع اتحاد اللفظ وجد لدينا هذه الظاهرة اللغوية التي يتحدث عنها أرسطو وترجمها إسحق بن حنين إلى : (الأسماء المتفقة) وهي نفسها التي سترجمها الفارابي (٣٣٩هـ) فيما بعد (بالأسماء المشتركة) كما سنذكر هذا الآن .

« الاشتراك » عند المناطقة العرب :

إن فكر المناطقة العرب هو امتداد بل نُقل للمنطق اليوناني عن طريق الترجمة والشرح ، ولذا فكان الأولى ألا نفردهم لهم هنا حديثاً خاصاً فيما يتعلق بظاهرة الاشتراك لولا ما وجدناه عند بعضهم - وهو الفارابي - من تعديل ظاهري في تعريف الاشتراك ؛ تمثل هذا التعديل في حسن الصياغة والسلامة من الركافة التي وجدناها عند المترجم إسحق بن حنين ، وتمثل أيضاً في استبدال - لأول مرة - لفظة (المشترك) بعبارة (الأسماء المتفقة) التي استعملها إسحق لترجمة المصطلح اليوناني الذي استعمله أرسطو .

يقول الفارابي (٣٣٩هـ) في تعريف اللفظ (المشترك) : « الاسم الذي يُقال باشتراك هو : الذي يُقال من أول ماوضع على أمور كثيرة من غير أن يدل على معنى واحد يعمها ، أو اسم واحد يُقال من أول ماوضع على أمور كثيرة ، وحد كل واحد منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - غير حد الآخر » (١)

موازنة بين تعريف الفارابي وترجمة إسحاق بن حنين :

وكنا ذكرنا في الفصل الأول أن الفارابي* (٣٣٩هـ) قد اعتمد في شرحه لمنطق أرسطو على ترجمة إسحاق بن حنين (٢٩٨) اعتماداً كلياً^(١). وإذا نظرنا إلى تعريف الفارابي السابق وجدناه مطابقاً في مضمونه لتعريف أرسطو الذي ترجمه إسحاق ، إلا أن هناك فروقاً ظاهرية تتمثل فيما يلي :

١ - صياغة التعريف لدى الفارابي أوضح منها لدى إسحاق ، كما أنها أسلم من ناحية التركيب النحوي . والسبب في ذلك تفوق الفارابي في علم العربية على إسحاق بن حنين^(٢).

٢ - لم يستعمل إسحاق في الترجمة لفظة (الاشتراك) واستعمل بدلها : (الاتفاق) ، بينما استبدل الفارابي (الاشتراك) بـ (لاتفاق) وهذا يدل على أن استعمال كلمة (الاتفاق) في التعبير عن ظاهرة الاشتراك هو السابق في بيئة المنطقة على استعمال كلمة (الاشتراك) . ونرجح أن إسحاق قد أخذ لفظة (الاتفاق) عن اللغويين ، إذ كان مشهوراً عند هؤلاء من قَبْلِ إسحاق استعمال هذه اللفظة للتعبير عن ظاهرة الاشتراك ، وذلك قولهم : (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) كما نجد عند سيبويه مثلاً ، وسنتحدث عن هذا بعد قليل . ثم تصرف شراح المنطق - كالفارابي - في ترجمة إسحاق واستبدلوا بها عبارة (الأسماء المشتركة) ليخصوا بها ظاهرة الاتفاق في اللفظ دون المعنى ؛ فتتميز بذلك عن ظاهرة الاتفاق في اللفظ والمعنى معاً التي خصوها بمصطلح (التواطؤ) ، كما سيأتي حين الحديث عن (التواطؤ) .

« الاشتراك » عند الأصوليين المتكلمين :

لما كان منطقة الأصوليين في التراث الإسلامي مقتفين لأثر مَنْ قبلهم من المنطقة المترجمين والشرح ؛ وجدناهم يتبعونهم في مفاهيمهم واصطلاحاتهم ، ومنها : اصطلاح (الأسماء المشتركة) ، فهذا الغزالي (٥٠٥) يعرف (الاشتراك اللفظي) في تراثه المنطقي بقوله : « أما [الأسماء] المشتركة فهي : اللفظ الواحد الذي يُطلق على موجودات مختلفة بالحدِّ والحقيقة إطلاقاً متساوياً ، (كالعين) تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء .. وهذه مختلفة الحدود و الحقائق »^(٣) . وفي تراثه

(١) انظر مقدمة الدكتور محمد سليم لكتاب الفارابي السابق ٤ . وانظر ما سبق ص ٦٦ .

(٢) انظر في الحديث عن حُسْنِ صياغة الفارابي وصحتها لعلوم المنطق التي شاع فيها قبله سقمُ العبارة وغموضها : مقدمة محقق (كتاب الحروف) للفارابي ، نشر دار المشرق ، ٤٤ .

(٣) معيار العلم ٥٢ .

الأصولي يقول في تعريف الألفاظ المشتركة هي : « التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم (العين) » ^(١) .

وكذلك الفخر الرازي (٦٠٦ هـ) يتبع المناطق في مفهوم اللفظ المشترك ، فيقول في تعريفه : هو : « اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك .

فقولنا (الموضوع لحقيقتين مختلفتين) احترزنا به عن الأسماء المفردة . وقولنا (وضعاً أولاً) احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز .

وقولنا (من حيث هما كذلك) احترزنا به عن اللفظ المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة ، لكن لا من حيث إنها مختلفة ؛ بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد » ^(٢) .

تحليل مفهوم (الاشتراك) عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من المناطق والأصوليين :

نلاحظ في اصطلاح فلاسفة اليونان والمناطقه الشراخ والأصوليين المتأثرين بهم أنه مبني على مقولات منطقية وأخرى ميتافيزيقية ، وهما مقولة : (الحد المنطقي) ، ومقولة (الوضع الأول للغة) وهما مقولتان كبيرتان لهما أثر كبير في التفكير الإسلامي المتأثر بالفكر المنطقي ، وأجلى مظهر لهذا التأثير مانجده فيما يستحق أن يُسمى : (المدرسة الأصولية المنطقية) في الفكر الإسلامي ، وهي المدرسة التي أسسها الغزالي ، وإن كانت مقولة الوضع لها تأثير في الفكر الأصولي والكلامي من قبل الغزالي .

مقولة الحد :

أما مقولة الحد المنطقي فقد تحدثنا عنها في الفصل الأول حين بينا الفرق بين مفهوم قدماء اللغويين لاختلاف اللفظ واتفاق المعنى ومفهوم الأصوليين للترادف الذي أخذوه عن المناطق : الأول مفهوم طبيعي فطري متمش مع طبيعة اللغة والاستعمال ، والثاني فلسفي مبني على مذهب عقلي خاص بطائفة من المفكرين . وكان مما ترتب على الفرق بين المفهومين أن كانت هناك ألفاظ يعدها الفريق الأول متفقة المعنى بحسب مفهومهم ، ويعدها الفريق الثاني متباينة بحسب مفهومهم . فكذلك تصورهم للمشارك ، بنوه على هذه المقولة ، وهذا مالم يحصل بالنسبة لقدماء اللغويين الذين كان لهم بصدد هذه الظاهرة تصور مختلف كما سيتضح بعد قليل .

(١) المستصفى ١ / ٣٢

(٢) المحصول ١ / ٢٦١

مقولة الوضع (الوضع الأول للغة) :

وأما مقولة الوضع فهي قضية فلسفية نشأت بالنسبة للفكر الإسلامي - على ما يفيد ابن تيمية - في بيئة المتكلمين المعتزلة خاصة ، ثم اختلف فيها أبوهاشم الجبائي (٣٢١ هـ) مع الأشعري (٢٩٠ هـ) حين خرج هذا الأخير عن المعتزلة وردّ عليهم ، فقال أبوهاشم بأن اللغات اصطلاحية وقال الأشعري إنها توقيفية ، ثم خاض الناس بعدهم في هذه المسألة فقال آخرون : بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية ، وقال آخرون بالوقف^(١) ويزيد ابن تيمية أنه لا يُعرف أحدٌ من المسلمين قال بأن اللغات اصطلاحية قبل أبي هاشم الجبائي^(١) .

والواقع أن الخوض في هذه القضية يمتد إلى عصر اليونان - هذا ما علمناه وربما امتدّ إلى ما قبل عصرهم ! - فينسب إلى (هيرقليطس) Heraclites الاعتقاد بأن الأسماء جاءت من الله تعالى وفقاً على المسميات . ويقال إنه كان مغرماً بتحليل الأسماء والمسميات ؛ لما قد رسخ في ظنه أنها من عند الله . بينما يُنسب إلى (ديمقريطس) Democrites القول بأن العلاقة بين الأسماء والمسميات اصطلاحية لأن الشيء الواحد عنده يقبل أسماء متعددة ، كما أن الشخص الواحد نفسه يظل هو هو على الرغم من تطوره^(٢) . وكان هذان الفيلسوفان قبل أفلاطون بزمن^(٣) .

وقد تناولها أيضاً أفلاطون وأرسطو وكان رأيهما متأرجحاً بين الرأيين^(٤) كما تناولها بعض علماء العربية كابن جني في الخصائص^(٥) الذي ذكر فيها مذهب التوقيف ، ومذهب المواضعة ، ومذهب المحاكاة ، ولم يجزم فيها برأي ، وهذا من تثبته ووعيه بغموض أصل اللغة .

والحقيقة أن الذين خاضوا في هذه المسألة من الفلاسفة اليونان أو المتكلمين الاسلاميين أو اللغويين كانوا « يهيمون في تيه من الضلال » كما عبّر بصدق قنطريس^(٦) ؛ ذلك بأنه لا سبيل أبداً إلى الوقوف على حقيقة الكيفية التي نطق من خلالها أبوالبشر آدم عليه السلام ، إنما غاية مانعلمه هو ما أخبرنا الله تعالى به في كتابه الكريم بقوله : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ... ﴾ (البقرة : ٣١) وقوله ﴿ الرَّحْمَنُ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عِلْمَهُ الْبَيَانُ ﴾ (الرحمن : ١ - ٣) فهو سبحانه الذي علمه الأسماء وهو الذي علمه البيان . والأسماء غير البيان ، فهي لاتغني عن البيان ، والبيان يكون بها وبغيرها ، ولكنه

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٩٠ - ٩١ ملخصاً من معنى كلام ابن تيمية ولفظه .

(٢) مبحث في قضية الرمزية الصوتية ، د. البدراري زهران ، ١٩ . وانظر أيضاً نشأة اللغة عند الإنسان^(١) ، د. علي عبدالواحد وافي :

٣٢ ، ٣٠ .

(٣) علي مافي (موسوعة الفلسفة) لعبدالرحمن يدوي ٢ / ٥٣٣ إذ ذكر أن هيرقليطس كان حياً في سنة (٥٠٠ ق.م)

(٤) انظر مبحث في قضية الرمزية ٢٠ - ٢٥

(٥) الخصائص ١ / ٤٠ وما بعدها

(٦) اللغة ، قنطريس ٢٩

أوضح ما يكون حينما يكون بها ، وهذه هي ميزة البيان الإنساني عن بيان غيره من مخلوقات الدنيا الحية ، ولذلك امتن الله تعالى على آدم وذريته أن علمهم البيان .

ولقد اعتقد أرسطو بأن هناك واضعاً - على نحوٍ ما - فهو كما يقول أحد الباحثين « يرى أن الألفاظ من وضع واضعٍ غير أن الواضع أوتي مقدرة خاصة وحساً معيناً ومقدرة يستكُنُّ بها حقيقة الأشياء ، فيأتي وضعه متفقاً مع جوهرها . وعنده أن بين الاسم والمسمى محاكاة غير أنها تأتي انطلاقاً من عالم الأشياء ومن المسميات لا من الأسماء ، فجوهر الأشياء ثابت لا يتبدل والأشياء تسمى بحسب ما يستلزمه طبعها . وبعد أن تُطلق الأسماء على المسميات تقوم بأداء دورها في تعليم الناس وتوجيههم وجهة الحق » (١)

ثم سار المنطقيون من بعدُ على فكرة أرسطو هذه ، وسار من بعدهم عليها أصحاب المدرسة الأصولية المنطقية في الفكر الإسلامي ، فقد استبدَّ بتفكيرهم اللغوي أمر الواضع هذا ، وآمنوا بأن هناك وضعاً للألفاظ على معانيها - على اختلافهم في الواضع وكيفية الوضع - فمن قائل إنه الله ، ومن قائل إنه شخص معين في كل أمة ... الخ واتصف عندهم هذا الوضع الأول بالأصالة وقام الصدق (أي المطابقة) لجوهر المسمى وحقيقته على نحو ما تصور أرسطو في محاكاة الاسم للمسمى ، فكانت النتيجة أنه إذا استعمل اللفظ في غير ذلك المعنى الذي جعلوا استعمال اللفظ فيه هو الوضع وهو الأصل ؛ كان ذلك الاستعمال الآخر خروجاً عن الوضع الأول ، قد يكون مع الزمن وضعاً ثانياً ، وقد لا يصل إلى درجة الوضع وإنما يستعمل في حين بعد حين ، وهو ما يعرف عندهم بالمنقول ، كما في أسماء الأعلام مثل (زيد) وهو ما سنتناوله في الفقرة التالية .

بين (المشترك) و (المنقول) عند المناطقة :

يفرق المناطقة بين ماسموه (المنقول) وبين (المشترك) ، فالمنقول هو « أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول ما وضع دالاً على ذات شيء ما ، فيُجعل بعد ذلك اسماً دالاً على ذات شيء آخر ، ويبقى مشتركاً بين الثاني والأول في غابر الزمان ...

والفرق بين المنقول والمشارك أن المشترك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بذلك الاسم . والمنقول هو الذي سبق به أحدهما في الزمان ، ثم لُقِّب به الثاني واشترك فيه بينهما بعد ذلك » (٢)

ولست أدري كيف يجزم هؤلاء « العقلاء » بأن (العين) وضعت لمعانيها المشتركة في وقت واحد

(١) مبحث في قضية الرمزية الصوتية ٢٤

(٢) كتاب في المنطق : العبارة ، ١٩ - ٢٠

أوموضع واحد

بأوضاع مختلفة أوهم لم يشهدوا ذلك الزمن الغابر الذي حصل فيه الوضع !؟

(المستعار) و (المشترك) عند المناطق :

وكذلك فرقوا بين ماسموه « المستعار » وبين « المشترك » ، وهذا يتبين بتعريف الأول فهو كما يقول الفارابي : « ما دل على ذات شيء راتباً عليه دائماً من أول ما وضع فيقلب به في الحين بعد الحين شيء آخر لمواصلته للأول بنحو من أنحاء المواصلة - أي نحو كان - من غير أن يجعل راتباً للثاني دالاً على ذاته » (١)

فلما كان هؤلاء المناطق ومن تبعهم من الأصوليين مؤمنين بما أصلوه لأنفسهم من فكرة الوضع الأول فرقوا بين المتفقات عند غيرهم : فجعلوا ألفاظاً معينة مشتركة بحسب اصطلاحهم ، وألفاظاً أخرى منقولة غير مشتركة بحسب اصطلاحهم ، وألفاظاً ثالثة مستعارة بحسب اصطلاحهم أيضاً تختلف عن سابقتها ، مع أنها كلها - حين النظر إلى الاستعمال فقط والإعراض عما سموه بالوضع بحسب مفهومهم - يمكن أن تكون شيئاً واحداً !! وهذا ما حصل بالنسبة لعلماء العربية القدماء ، فهؤلاء - كما سنذكر بعد قليل - لم يخوضوا في هذه القضية الفلسفية ولا في غيرها من القضايا العقيمة التي أضرت بالبحث اللغوي ولم تفده ، وإنما كان بحثهم ونظرهم لغوياً صرفاً ، ينظر إلى اللغة ذاتها والاستعمال ذاته ، بحسب ما يحسه المستعمل صاحب اللغة ، ولذلك وجدناهم يعدون الألفاظ التالية - مثلاً - مما اتفق لفظه واختلف معناه : كالصلاة (بمعنى الدعاء وبمعنى العبادة الإسلامية المعروفة) بينما هي عند المناطق ومن تأثر بهم من الأصوليين من قبيل المنقول ، وكالمثن (بمعنى متن الظهر وبمعنى المستطيل من الأرض الغليظ) بينما هي عند المناطق ومن تأثر بهم من الأصوليين من قبيل المستعار .

« الاشتراك » عند اللغويين المتأخرين :

ونعني بالتأخرين هنا السيوطي ومن بعده . فكما قلنا في فصل الترادف من أن السيوطي كان هو الذي أذاع بين اللغويين من بعده مصطلح (الترادف) نقلاً عن الأصوليين ؛ كذلك نقول هنا إنه هو الذي أذاع مصطلح (الاشتراك) في بيئة اللغويين المتأخرين بعد ما كانوا يستعملون المصطلح القديم الذائع بين اللغويين من قبل وهو : (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) .

فنجده في كتابه (المزهر) يعقد باباً يعنونه بقوله (معرفة المشترك) ^(١) ثم ينقل تحته مباشرة كلام ابن فارس حول هذه الظاهرة مع أن ابن فارس لا يسميها المشترك وإنما يعبر عنها بقوله « وتُسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد ، نحو عين الماء ، وعين المال ، وعين السحاب .. » ^(١) وكذلك قدماء اللغويين غير ابن فارس لا يسمون هذه الظاهرة بالمشارك ؛ بل يمثل ماسماها أو بقولهم : (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) . لكن السيوطي أعرض عن هذا الاصطلاح المشهور من قبل عند اللغويين واستبدل به : (الاشتراك) نقلاً إياه عن الأصوليين الذين أخذوه هم عن المنطقة من قبل . ومما يدل على ذلك أن التعريف الذي ذكره للاشتراك لم ينقله عن أحد من اللغويين تحت هذا الباب الذي عقده ، وإنما نقله عن الأصوليين وذلك حين قال : « وقد حدّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة » ^(١)

ولم يتنبه السيوطي إلى أن هذا المفهوم للمشارك اللفظي خاص بالأصوليين والمنطقة ، فاشتراط (التساوي) في الحد المذكور يعني أنه لابد من وقوع الاشتراك في اللفظ منذ أول وضعه من غير أن يكون ^{ثمة} معنى أسبق من آخر . وهذا لم يشترطه اللغويون من قبل أمثال سيبويه الذي مثل (لاتفاق اللفظ واختلاف المعنى) بنحو : (وجدتُ عليه) من الموجدة و (وجدتُ) إذا أردت وجدان الضالة ^(٢) . وهم لم يشترطوا ذلك ؛ لأنهم لم يبنوا اصطلاحاتهم اللغوية على ما بنى عليه الأصوليون المتكلمون من مفاهيم منطقية كالحّد ونظرية الوضع الأول للغة ، ومع هذا « الإسقاط » الذي يرتكبه السيوطي ؛ بأن يُدخل في اصطلاح اللغويين ما ليس من اصطلاحهم ، يعود فيمثل للمشارك - بعد أن عرفه لنا على ضوء اصطلاح الأصوليين - بأمثلة القدماء التي لا ينطبق بعضها على التعريف الذي ذكره ووافق عليه !! وذلك مثل قوله « (الهلال) : هلال السماء ، وهلال الصيد وهو شبيه بالهلال يُعرَقَبُ به حمار الوحش .. وهلال الإصبع .. » ^(٣) فواضح أن وضع كلمة (الهلال) على هذه المعاني هنا ليست على

(١) المزهر ١ / ٣٦٩

(٢) الكتاب ١ / ٢٤

(٣) المزهر ١ / ٣٧٢

السواء كما هو الشرط في التعريف الذي ذكره ، (فهلال الصيد) كما يبدو وَضَعُ متأخر عن (هلال السماء) ؛ لأنه تشبيهٌ به كما نصَّ هو عليه ، وكذلك (هلال الإصبع) تشبيهٌ (بهلال السماء) وهكذا ينشأ الخلط بين مفاهيم طوائف العلماء المختلفة بسبب النقل والجمع غير الواعي . وكثير من اللغويين المعاصرين يعتمدون - مع الأسف - في فهم الظواهر اللغوية في العربية وموقف القدماء منها على (مزهر) السيوطي ، ولا يكادون يجاوزونه إلى ما قبله ، ولو فعلوا لوقفوا على تعدد المفاهيم واختلافها ، ولظهر لهم الخلط الموجود في (المزهر) وفي غيره من كتب السيوطي رحمه الله .
والخلاصة أنه لا يوجد مفهوم محدد وواضح للمشترك عند السيوطي ومن تابعه من بعده على هذا الخلط ؛ بل هم مضطربون في مفهوم المشترك فلاهم على منهج الأصوليين المتكلمين واصطلاحهم ، ولاهم على منهج اللغويين القدماء واصطلاحهم الذي سنشرحه فيما يلي .

ثانياً (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) عند قدماء اللغويين :

لاحظ علماء العربية القدماء ظاهرة من ظواهر العربية سموها بهذا الاسم ، وقد نص عليها سيبويه في كتابه إذ قال : « اعلم أن كلامهم .. اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين » ^(١) ثم مثَّل لذلك بقوله « وجدت عليه من الموجدة ، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة ، وأشباه هذا كثير » ^(٢)
كما أُلِفَ فيها معجمات خاصة علماء آخرون كالأصمعي واليزيدي والمبرد وأبي العميثل وكراع النمل وابن خالويه وابن الشجري وغيرهم ^(٣) وقد طُبِعَ منها جملة صالحة ككتاب اليزيدي والمبرد وكراع النمل وأبي العميثل وابن الشجري ^(٤) .

وعرفت هذه الظاهرة عند المعنَّين بمعاني ألفاظ القرآن « بالوجوه والنظائر » ، وهو مصطلح قديم قَدِمَ اصطلاح « اتفاق اللفظ واختلاف المعنى » ولا فرق بينهما إلا اختلاف العبارة فقط ^(٥) « فاتفاق اللفظ مع اختلاف المعنى » لم ينص القدماء بشأنه على حدٍّ معين كما يفعل المتأخرون ، لأنَّ العلم العربي في ذلك الوقت لم يكن قد تأثر بمنهج المناطقة ومقولاتهم كالحد والتصور وغير ذلك . ولذلك فعلى مَنْ يريد أن يعرف مقصودهم بمصطلحاتهم وعباراتهم أن يطلع على كتبهم ويقارن بين أساليبهم لأن

(١) الكتاب لسيبويه ١ / ٢٤

(٢) انظر معجم المعاجم ٢٩٠ - ٢٩٢

(٣) حققها - على التوالي - : د. عبدالرحمن العثيمين ، والأستاذ الراجكوتي ، ود. أحمد مختار عمرو جبر الخاطره ، ود. محمد

عبدالقادر أحمد ، وأحمد حسن بسنج

(٤) سنتحدث عنه بعد قليل

النصوص يفسر بعضها بعضاً . وإذا مارجعنا إلى كلام سيبويه الذي نقلناه آنفاً وإلى غيره من الكتب التي ألفت في هذه الظاهرة من ظواهر العربية ككتاب أبي العميشل (٢٤٠هـ) وجدناهم يعنون اللفظ الذي صورته واحدة بحسب جنس الأصوات وترتيبها وحركاتها فهذا هو اتفاق اللفظ ، ثم إذا دخل في سياقات مختلفة ظهرت له معان مختلفة وهذا هو اختلاف المعنى . وحين ننظر في أمثلتهم نجد أنهم لا يعبأون بالاختلاف بين هذه الألفاظ في أقسام الكلم النحوية كالاسمية والفعلية أو الاسمية والوصفية ... ، ولا يعبأون أيضاً بالمعاني البلاغية كالاستعارة مثلاً ، كما لا يعبأون بجانب اختلاف العرف أو الاصطلاح الذي يعبر عنه بالنقل ، فكل هذه الأمور إذا وجدت في المعاني المختلفة للفظ الواحد فإن هذا لا يؤثر عندهم في عدها ظاهرة واحدة بحسب اصطلاحهم ؛ لأنهم قد حددوا لهم غاية ومنهجاً معينين في رصد هذه الظاهرة ، فبالغاية - كما يظهر من عملهم - هي حصر تلك الألفاظ التي اشترطوا فيها الشروط السابقة ، والمتنهج هو أن الضابط في حصرها مطلق الاستعمال ، فمادامت موجودة مستعملة عند أصحاب اللغة فهي داخلية في هذه الظاهرة ، بقطع النظر عن الفروق النحوية أو الأسلوبية أو التاريخية ، لأن عملهم كان عملاً معجبياً يعنى بالمعاني العرفية المستفادة من الاستعمال الفعلي للفظ أو العبارة ، وذلك بغض النظر عن المراحل السابقة التي مرت بها دلالة هذا اللفظ أو ذاك ، ومن أمثلة ذلك قول أبي العميشل : « الضرب على خمسة أوجه : الضرب بالسوط والعصا ، والضرب من المتاع أي النوع منه ، والضرب من الرجال وهو الخفيف اللحم ... » ^(١) فالضرب هنا وإن كان لفظاً واحداً من الناحية الصوتية الشكلية - وهي التي تعني هؤلاء العلماء - إلا أنها مختلفة من الناحية الوظيفية ، فالأولى اسم للحدث ، والثانية اسم لشيء ليس بمصدر ، والثالثة وصف . وإذا كانت كذلك - أي مختلفة بحسب الأنواع النحوية - لا يعدها المحدثون كلمة واحدة بل كلمات عدة متحدة الصيغة ^(٢) أما أبو العميشل وأمثاله من العلماء فكانوا ينظرون إلى الصيغة المتحدة فقط ولذلك عبروا بقولهم « لفظ متفق » ولم يقولوا « كلمة متفقة » ؛ لأنهم يعلمون أن « الكلمة » اصطلاح نحوي يُفرق به بين الألفاظ بحسب أصنافها النحوية ، ولذلك (فالضرب) في النص السابق كلمات متعددة من حيث المعنى الصرفي ، ولكنها لفظ واحد من حيث الصيغة وتأليف الأصوات .

وكذلك لم يكن هؤلاء يعبأون بالمعاني المجازية في نظرهم إلى هذه الظاهرة التي حددوها لأنفسهم ، فالعين عندهم - بحسب اصطلاحهم - لفظ واحد ، فإذا دخل في سياقات مختلفة كان له معان مختلفة أوصلها أبو العميشل إلى ثلاثة عشر وجهاً ^(٣) ولا يعبأون أيضاً بالمعاني المنقولة كالألفاظ الشرعية مثلاً ^(٤)

(١) المأثور من اللغة مما اتفق لفظه واختلف معناه ٥٨

(٢) انظر دور الكلمة في اللغة : ١٤٨

(٣) المأثور ... ٦٣

(٤) انظر معاني لفظه « الحج » المأثور ... ٦٢

فهؤلاء العلماء إذن تناولوا ظاهرة الاشتراك في اللغة من جهة معينة ، هي جهة الاشتراك في الأصوات المنظومة فقط ، أو ما عبروا عنه « باللفظ » ، ولا يعني هذا ضرورةً جهلهم بالفروق النحوية أو الصرفية أو الأسلوبية بين هذه الألفاظ ، كما لا يعني - إذا سلّم لهم معرفتهم بها - عدم العناية بها ، بل قد رأيناهم على المستوى النحوي يذكرون لنا أدوات نحوية متفقة اللفظ مختلفة الوظائف النحوية مثل (إذا ، إن ، اللام ، ما ..) كما شرح ذلك سيبويه في كتابه ^(١) وكما رأيناهم على المستوى الصرفي يذكرون أن الاشتراك قد يقع في الحرف وفي الحركة وفي عدم الحركة (أي السكون) كما تنبه لذلك العلامة ابن جني ، فالأول مثل الاشتراك في الألف في : ناقة هِجان ونوق هِجان ، والثاني مثل له بالاشتراك في الضمة في : (عندى بُعد) ، وقوله تعالى ﴿ من قبلُ ومن بعدُ ﴾ (الروم : ٤) فالأولى ضمة إعراب والثانية ضمة بناء ، ولكن هذا يتعلق بالمستوى النحوي بالطبع . والثالث مثل سكون النون في (صنو) و (صنوان) فينبغي - على ما يقول ابن جني - أن يكون تقدير سكون النون في المفرد غير تقديرها في الجمع ^(٢) .

ومادام الأمر كذلك فلا يحق لبعض المحدثين أن يعيب هؤلاء القدماء في منهج ارتضوه ، وغاية تغيّوها بناء على فهم أو اصطلاح ارتضاه الناقد دون دليل أو حجة يبيّن بها وجه العيب أو الخلل ، فتصبح المعارضة حينئذ معارضة اصطلاح باصطلاح كالذي يرد الدعوى بالدعوى ! وهذا استبداد في الفكر لا يليق بعالم ^(٣) .

(١) انظر في ذلك الكتاب لسيبويه عن طريق فهرس الموضوعات .

(٢) انظر الخصائص ٢ / ٩٣ - ١٠٢ . وأشار سيبويه إلى الاشتراك في الأوزان الصرفية ، انظر مثلاً ٤ / ٤٤

(٣) كما فعل الدكتور إبراهيم أنيس حين فهم (المشترك اللفظي) فهماً معيناً يقتضي إخراج المعاني المجازية منه ، ثم بنى على ذلك تخطيطاً مذهب القدماء الذين شرحنا مذهبهم في اتفاق اللفظ واختلاف المعنى ، ولذلك أبد ابن درستويه في إنكاره على هؤلاء العلماء الذي يجعلون مثل (وجد) مشتركاً لفظياً . وهذا في الحقيقة خطأ منهجي في النقد . وانظر كتاب (دلالة الألفاظ) ٢١٣ - ٢١٤

العلاقة بين مصطلح « المشترك » ومصطلح (اتفاق اللفظ واختلاف المعنى) :

على ضوء ما سبق من شرح لهذين المصطلحين وبيان الخلفيات الفكرية لكليهما يتضح الفرق بين (المشترك) بحسب اصطلاح المناطقة ومن تابعهم من الأصوليين ، و « اتفاق اللفظ واختلاف المعنى » عند اللغويين القدماء ومن تابعهم من المتأخرين ، من جهة المبادئ الفكرية الأصولية ^(١) التي يقوم عليها كل من الاصطلاحين ، ومن جهة النتائج المترتبة على الاختلاف في تلك المبادئ ، وقد ظهر هذا جلياً فيما سبق من بيان أن أصحاب الاصطلاح الأول لا يعدون ماسموه نقلاً واستعارة من قبيل ذلك المشترك ، بينما يدخله أصحاب الاصطلاح الثاني فيما سموه « اتفاق اللفظ واختلاف المعنى » .

إن الخلاف الذي أقامه بعض العلماء ^(٢) قديماً وحديثاً في المشترك اللفظي سببه إختلاف المبدأ في الاصطلاحين ؛ فحين تحدث ابن درستويه عن المشترك - بحسب اصطلاحه - وهو ما أسماه سيبويه والأصمعي والمبرد وغيرهم « اتفاق اللفظ وإختلاف المعنى » اعتقاداً منه أن المفهومين شيء واحد ؛ اصطدم بعد ذلك بوجود ألفاظ ليست من قبيل المشترك بحسب اصطلاحه ، بينما هي من قبيل « إتفاق اللفظ .. » عند اللغويين المتقدمين ^(٣) . وكل من جاء بعد ذلك من اللغويين أو الأصوليون وغض النظر عن الفرق الدقيق بين الاصطلاحين فإنه لم يتناول المسألة على وجهها الصحيح ، بخلاف من أطلق لفظة « المشترك » أو « الاشتراك » على ماسماه القدماء : « اتفاق اللفظ .. » دون أن يستعمل كلمة « المشترك » بخلفياتها الاصطلاحية المنطقية ، فإن هذا بلاشك يُعدّ مفهوماً ومفهوماً القدماء للظاهرة واحداً ، وذلك كابن فارس من اللغويين ^(٤) ، وكالباقلاني من الأصوليين والمتكلمين ^(٥) .

* * *

وأما اصطلاح « الوجوه والنظائر » فقد ارتبط منذ نشأته بالعلوم القرآنية ، وهو مصطلح قديم جاء عنواناً لكتب قديمة ككتاب مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ) ومن بعده من العلماء ^(٦) . ويُقصد بالوجوه والنظائر كما يقول ابن الجوزي - وهو ممن عُنِيَ بالتأليف في هذا الفن - « اعلم أن

(١) أقصد (التأسيسية) ولا أقصد النسبة إلى أصول الفقه

(٢) كالبسيط الذي بعد أن نقل تقسيم ابن فارس لوقوع الأسماء على المسميات ، قال : « والقسم الثاني مما ذكره هو المشترك الذي نحن فيه » !! المزهري ١ / ٣٦٩

(٣) انظر المزهري ١ / ٣٨٤ حين أنكر ابن درستويه أن يكون (وَجَدَ) لفظاً واحداً له معانٍ مختلفة ، وهو بذلك ينكر على القدماء أجمعين وعلى رأسهم سيبويه .

(٦) انظر معجم المعاجم ١٨ - ٢١

(٥) التقريب والإرشاد ١ / ٤٢٣

(٤) انظر الصاحبي ٤٥٦

معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة ، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر ، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر ، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه ، فإذا (النظائر) اسم للألفاظ ، و (الوجوه) اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر « ^(١) ويبين القصد من التأليف في هذا الفن في القرآن الكريم وهو أن يعرف « السامع لهذه النظائر أن معانيها تختلف وأنه ليس المراد بهذه اللفظة ما أريد بالأخرى » ^(١)

ثم يُنبّه إلى مشكلة المبالغة التي يقع فيها بعض المؤلفين حين يغفلون في تتبع ظاهرة أو كشف حقيقة ، كما فعل بعض المؤلفين في « الوجوه والنظائر » في القرآن ، إذا أدرجوا ألفاظاً معناها المعجمي واحد وإن كان المقصود بها مختلفاً في المواضع المختلفة ، أي أن الاختلاف هنا يدخل في نطاق المعنى الدلالي/للعبارة وليس المعنى المعجمي للكلمة ، وهذا تجوّز كما يقول ابن الجوزي ، ويمثل على ذلك بالبلد والقرية والمدينة والرجل والإنسان ، فهذه معناها في جميع المواضع واحد ، إلا أنه يُراد بالبلد في هذه الآية غير البلد في الآية الأخرى ، وبهذه القرية غير القرية في الآية الأخرى ... ^(١) ومما يؤيد تفسير ابن الجوزي لمصطلح (الوجوه والنظائر) أن بعض من ألف فيما اتفق لفظه واختلف معناه استعمل « الوجوه » اسماً للمعاني كأبي العميثل ، فهو في كتابه يورد اللفظ ثم يقول : على وجهين ، أو على ثلاثة أوجه ... وهكذا .

وهذا يدل أيضاً على الاتفاق بين المصطلحين وأن الاختلاف لا يتجاوز التنوع في التعبير فقط .

ثالثاً : التواطؤ :

(التواطؤ) في الاستعمال اللغوي :

جاء في مقاييس اللغة مايلي : « الواو والطاء والهمزة كلمة تدل على تمهيد شيء وتسهيله ...
والمواطأة : الموافقة على أمر يوطئه كل واحد لصاحبه » (١)

وفي لسان العرب : « واطأه على الأمر مواطأة : وافقه . وتواطأنا عليه وتوطأنا : توافقنا . وفلان يواطئ اسمه اسمي ، وتواطؤوا عليه : توافقوا . وقوله تعالى ﴿ لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ (النوبة: ٣٧) هو من : واطأت . ومثلها قوله تعالى (إن ناشئة الليل هي أشد وطأً * بالمد : مواطأة .. قرأ أبو عمرو وابن عامر : « وطأ » بكسر الواو وفتح الطاء والمد والهمز من المواطأة والموافقة ... (٢) وحكى المنذري أن أبا الهيثم اختار هذه القراءة وقال : معناه أن سمعه يواطئ قلبه وبصره ، ولسانه يواطئ قلبه وطأً .. وفي حديث ليلة القدر : (أرى رؤياكم قد تواطت في العشر الأواخر) . قال ابن الأثير : هكذا روي بترك الهمز وهو من المواطأة ، وحقيقته : كأن كلاً منهما وطي ما وطئه الآخر ... وواطأ الشاعر في الشعر وأوطأ فيه وأوطأه إذا اتفقت له قافيتان على كلمة واحدة معناهما واحد .. قال ابن جني : وأصله : أن يطاء الإنسان في طريقه على أثر وطء قبله ، فيعيد الوطاء على ذلك الموضع » (٣)
ومن النظر في الإستعمالات السابقة نلاحظ مايلي :

١ - أنها تدل على اتفاق أو مطابقة .

٢ - أن اللفظ والمعنى معا ، كما يفهم من قولهم « فلان يواطئ اسمه اسمي » ، وكما أخذ العلماء من هذه المادة مصطلح « الإيطاء » العروضي الذي يراد به تكرار الكلمة بمعنى واحد ، وهو معيب لأن اللفظ والمعنى كليهما تواطأ ، وليس العيب من جهة تواطؤ اللفظين فقط ، لأن اللفظين إذا تواطأ مع اختلاف المعنى فليس ذلك بعيب ؛ بل هو مستحسن .

٣ - أن المواطأة في الكلام تكون في اللفظ والمعنى معا ، كما يفهم من قولهم « فلان يواطئ اسمه اسمي » ، وكما أخذ العلماء من هذه المادة مصطلح « الإيطاء » العروضي الذي يراد به تكرار الكلمة بمعنى واحد ، وهو معيب لأن اللفظ والمعنى كليهما تواطأ ، وليس العيب من جهة تواطؤ اللفظين فقط ، لأن اللفظين إذا تواطأ مع اختلاف المعنى فليس ذلك بعيب ؛ بل هو مستحسن .

(١) مقاييس اللغة (و ط ء)

(٢) انظر في هذه القراءة : (الإقناع) لابن الباذش ٢ / ٧٩٦ . وقال مكى في تعليل هذه القراءة إنها « مصدر (واطأ وطأ) على معنى : يواطئ السمع القلب في الليل ؛ لأنهما لا يشتغلان في الليل بمسموع ولا بمبصر . وقبل أشد موافقة من السمع للقلب ... »

٢ / ٣٤٤

(٣) لسان العرب (و ط ء)

(التواطؤ) في الاصطلاح :

ماقلناه من أن تصوّر فلاسفة اليونان وشرح المنطق والأصوليين المتكلمين للمشترك قائم على مقولتي : (الحد) و (الوضع الأول للغة) نقوله كذلك في تصورهم للمتواطئ .

- في الفكر اليوناني :

فأرسطو يعرف اللفظ المتواطئ بقوله - كما في ترجمة إسحاق بن حنين - « المتواطئة أسماءها ، يقال : إنها التي الاسم عام لها ، وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه أيضاً . ومثال ذلك : (الإنسان) و (الثور) : حيوان ، فإن هذين - أعني : الإنسان والثور - يُلقبان باسم عام ، أعني : حيواناً ، وقول الجوهر واحد بعينه أيضاً ؛ وذلك أن موقياً إن وقى كل واحد منها مامعنى أنه حيوان كان القول الذي يوقى واحداً بعينه » (١)

وقد سبق حين الحديث عن (الاشتراك) في الفكر اليوناني تفسير الألفاظ الغامضة في هذا التعريف (٢) .

- عند منطقة العرب :

وهم متابعون تماماً لمفاهيم واصطلاحات المنطق اليوناني كما سبق بيانه ، ولذا نجد الفارابي يعرف المتواطئ بتعريف مطابق في المضمون لتعريف أرسطو السابق ، فيقول :

« الاسم الذي يُقال بتواطؤ : هو الاسم الواحد الذي يُقال من أول ماوضع على أشياء كثيرة ، ويدل على معنى واحد يعمها . أو الذي يقال على أمور كثيرة ، وحد كل منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - هو بعينه حد الآخر » (٣) .

(١) كتاب المقولات ، نقل إسحاق بن حنين ، في ضمن كتاب « منطق أرسطو » ١ / ٣٣ ت عبدالرحمن بدوي

(٢) الاشتراك في الفكر اليوناني ص ١١٢

(٣) كتاب في المنطق : العبارة ٢٠

- عند الأصوليين المتكلمين :

وكذلك الأصوليون ، نجدهم متابعين للمناطق في بناء مفهوم (التواطؤ) على المقولات المنطقية السابق شرحها . فالغزالي يقول في تعريف الألفاظ المتواطئة : « هي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها ، كاسم (الرجل) فإنه يطلق على زيد وبكر وخالد ، واسم (الجسم) يطلق على السماء والأرض والانسان ، لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها » (١) .

رابعاً : اللفظ (العام) أو (الشائع) :

إن ما عبر عنه المناطق والأصوليون (بالتواطؤ) عبر عنه قدماء اللغويين والفقهاء (بالعام) و (الشائع) ... ويبدو أن مصطلح « العام » ظهر وانتشر بين الفقهاء ، وأن أول من ثبته اصطلاحاً هو الإمام الشافعي - رحمه الله - في « الرسالة » وليس المقصود أنه هو الذي ابتكر هذا الاصطلاح ؛ فإن الفقهاء من قبله كانوا يعرفونه ويستعملونه مع مصطلحات أخرى ، كالحاص والمطلق والمقيد ، ولكن المقصود أنه أول من وضع هذه المصطلحات ونقلها من حيز الشفهيّة الى حيز التدوين والتنظيم ، وضرب لها من الأمثلة واستشهد لها من الشواهد ، مع غيرها من المفاهيم الأصولية ، ما يجعله بحق إمام الفقهاء وقد جعل الشافعي « العام » مقابلاً « للخاص » ، ولم يضع تعريفاً أو حداً لأي منهما ، ولكننا نفهم بسهولة من شرحه لشواهد العام والخاص أنه يقصد بالأول ما يقصده النحاة الأوائل (كسيبويه في كتابه) بمصطلح « الشائع » وهو الاسم الذي يشمل أفراداً متعددة كلها يصدق عليه معنى ذلك الاسم ، وعكسه بالطبع « الخاص » ، وسوف يكون الاسم (الخاص) : الذي يتناول فقط فرداً من تلك الأفراد المتعددة . ويتبين هذا الفهم بقراءة ما كتبه الشافعي في رسالته تحت العناوين التالية : « باب بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص » (٢) مع الأبواب الثلاثة التي تليه (٣) .

وأما قدماء النحاة فلم نجدهم يستعملون في هذا المعنى مصطلح « العام » (وإن كان هذا لا يعني بالضرورة نفي وجوده عندهم أو معرفتهم به (٣)) وإنما وجدناهم يستعملون مصطلح « الشائع »

(١) المستصفى ١ / ٣١

(٢) الرسالة : ٥٣ . وانظر ص : ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٤

(٣) يؤيد ذلك أنهم أحياناً يستعملون لفظ « الخاص » مقابلاً « للشائع » كما سنرى عند سيبويه

و « الشيوخ » ، ويعنون به الذي يشمل أفراد الجنس ، أو « الأمة » كما يعبر سيبويه في عنوانه الذي صاغه بقوله : « هذا باب من المعرفة يكون فيه الاسم الخاص شائعاً في الأمة »^(١) ومثّل لذلك بتسمية العرب الأسد : (أسامة) والثعلب : (ثعالة) .. وليس هذا الذي يعنينا هنا ، وإنما الذي يعنينا أنه نبّه إلى أن أسماء الأجناس هذه وإن كانت معارف إلا أنها ليست كالمعارف الخاصة كزيد مثلاً ، لأن « أسامة » و « ثعالة » أسماء شائعة تعم كل فرد من أفراد الأسود أو الثعالب بدليل أنك إذا قلت : (هذا أسامة) فأنت تريد : (هذا الأسد) ، ولست تقصد أسداً بعينه ، بعكس « زيد » فهو اسم خاص من بين الأفراد الكثيرين الذين يشملهم لفظ رجل^(٢) .

فهنا نرى أنه استعمل في حديثه عن العلاقة بين (رجل) و (زيد) مصطلح (الشائع) للأول و (الخاص) للثاني ، فبان بهذا أنه يقصد بالشائع ما يقصده الشافعي بالعام .

العلاقة بين (العام) و (الشائع) من جهة و (المتواطئ) من جهة أخرى :

على ضوء ما سبق من شرح لهذه المصطلحات يتضح أن الفرق بين (العام) و (الشائع) من جهة و (المتواطئ) من جهة أخرى هو اختلاف في المبادئ التي بُنيت عليها هذه المصطلحات : (المتواطئ) بني على فكرتي الحد المنطقي والوضع الأول للغة ، بخلاف (العام) و (الشائع) فلم يُبني عليهما . لكن هذه المصطلحات متطابقة من ناحية المقصود بها ، وهي - حينئذ - لافرق بينها من هذه الجهة (بعكس العلاقة بين « المشترك » و « اتفاق اللفظ مع اختلاف المعنى » على ما سبق بيانه) ، وسبب الاتفاق بين (العام والشائع) من جهة و (المتواطئ) من جهة من ناحية المقصود بها مع اختلاف المبادئ الأصولية التي بُنيت عليها هذه المصطلحات هو أنها تتعلق بالمنطق الطبيعي الذي تتفق فيه عقول البشر وليس بالمنطق الصوري الذي انفرد بأشياء خاصة بالفكر اليوناني ، اختلفت معه فيها عقول أخرى غير عقول فلاسفة اليونان .

المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من الاشتراك والتواطؤ :

- سنتناول هذا المبحث من عدة جوانب :

الأول : سبب بحث ابن تيمية في الاشتراك والتواطؤ .

الثاني : الاشتراك والغموض .

الثالث : التواطؤ والغموض .

أولاً : سبب بحث ابن تيمية في الاشتراك والتواطؤ :

كما كان السبب في حديث ابن تيمية عن الترادف سبباً شرعياً ؛ كذلك كان سبب حديثه عن الاشتراك والتواطؤ .

أما (الاشتراك) ، فقد كان تعدد الاصطلاحات للفظ الواحد الموجود في القرآن أو السنة أو كلام السلف ، وما يؤدي إليه ذلك من إلباس في فهم النص الشرعي أو كلام السلف هو السبب المباشر للبحث موضوع الاشتراك في الألفاظ الشرعية .

وهذا التعدد في المعنى يأتي من تعدد الاستعمال للفظ الواحد ، فيكون له في القرآن والسنة معنى ، وفي لغة العرب معنى ، وفي أفكار الفرق الإسلامية - على كثرتها - معنى أو معان . فمن عرف معنى لفظ معين كما هو في لغة العرب أو عند فرقة من الفرق ولم يعرف معناه في النص الشرعي فإنه يخطئ في معناه إن ورد في القرآن أو السنة .

ومن أشهر الأمثلة التي يمثل بها ابن تيمية لهذا لفظ : (التأويل) الذي كان الاشتراك فيه من أسباب الغلط في الشرع ، ولذلك نجد ابن تيمية يبادر كلما ذكر هذا اللفظ إلى تحرير معانيه المختلفة ، فيذكر له ثلاثة معان :

١ - بمعنى ما يؤول إليه الشيء ، أي عاقبته .

٢ - وبمعنى التفسير .

٣ - وبمعنى صرف اللفظ عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح ^(١) .

(١) مجموع الفتاوى ٤ / ٦٨ . وانظر حديث ابن تيمية عن هذه المعاني في الفصل السادس في معجم المصطلحات التي شرحها

وزعم الدامغاني ^(١) أن للتأويل في القرآن خمسة معان :

١ - بمعنى (الملك) كقوله تعالى ﴿ **وابتغاء تأويله** ﴾ (يوسف : ١٠٠) أي علم نهاية ملك محمد ﷺ وأُمته ^(٢) .

٢ - بمعنى العاقبة ومآل الخير والشر كقوله ﴿ **هل ينظرون إلا تأويله** ﴾ (الأعراف : ٥٣)

٣ - بمعنى تعبير الرؤيا كقوله ﴿ **وعلمتني من تأويل الأحاديث** ﴾ (يوسف : ١٠١)

٤ - بمعنى التحقيق كقوله ﴿ **هذا تأويل رؤياي من قبل** ﴾ (يوسف : ١٠٠)

٥ - بمعنى الألوان كقوله ﴿ **.. لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله** ﴾ (يوسف " ٣٧) أي بألوانه وأنواعه .

والواقع أن هذه المعاني ترجع إلى : العاقبة ، والتفسير ، فالأول والثاني بمعنى العاقبة ، والثالث والخامس بمعنى التفسير ، والرابع بمعنى العاقبة والتفسير معاً على ما يظهر من سياق الآية .

ومن الألفاظ المشتركة التي يمثل بها ابن تيمية : (الجسم) و (العرض) و (الحادث) ^(٣) .

ولابد من تحرير معاني هذه الألفاظ بالنسبة لعالم الشريعة ، فيعرف معناها في القرآن والسنة - إن وردت فيهما أو في أحدهما - ويعرف معناها في اللغة ، ومعناها في اصطلاح الفقهاء أو المتكلمين حتى - كما يقول ابن تيمية - : « يُعطى كل ذي حق حقه » ^(٤)

ويقول ابن تيمية فيما يتعلق بالاشتراك في المصطلحات العلمية وماتسببه الغفلة عن ذلك من خلل في فهم الحقائق العلمية : « قد قيل إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء » ^(٥) . وهي عبارة قد نقلها من قبل الرازي عن أصحاب المنطق حينما قال : « قال أصحاب المنطق : إن السبب الأعظم في وقوع الأغلاط حصول اللفظ المشترك » ^(٦) . ومن ذكر هذا من المناطقة الفارابي ^(٧) .

وأما (التواطؤ) فقد كان الدافع المباشر لخوضه في هذا الموضوع هو موقف المتكلمين - وخاصة متأخري الأشاعرة كالرازي ^(٨) - من معاني صفات الله عز وجل ، إذ قالوا إن إثبات معاني هذه الصفات على ظاهرها لا يليق به تعالى وإنما يليق بالبشر ، لان إثباتها يقتضي أنه جسم ، وأنه مفتقر

(١) إصلاح الوجوه والنظائر ٥٨ - ٥٩ وكذا الفيروز آبادي الذي نقل هذه المعاني في البصائر ٢ / ٢٩١

(٢) هذا على القول بأن سبب نزول الآية أن اليهود أرادوا أن يعلموا مدة سلطان الأمة المحمدية من الحروف المقطعة في القرآن وتأولوها على حساب الجمل . انظر : العجائب في بيان الأسباب للحافظ ابن حجر ٢ / ٦٥٩

(٣) السابق ١ / ١٩٩

(٤) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٣ - ٢١٦

(٦) المحصول ١ / ٢٧٧

(٥) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٧

(٧) كتاب في المنطق : العبارة ٢٤

(٨) ابن تيمية ينبه على الفرق المهم بين مذهب الأشعري وتلاميذه ، ومذهب الذين جاؤوا بعدهم ممن ينتسب إلى الأشعري ، كالباقلائي وابن فورك ، ويبين أن الأشعري أقرب من الباقلائي وابن فورك إلى مذهب السلف (انظر في ذلك « شرح العقيدة الأصفهانية » لابن تيمية ص ٧٨) ثم يفرق بين المتأخرين من المنتسبين إلى الأشعري - كالرازي مثلاً - وبين من تقدمهم بأن المتأخرين هؤلاء دخلوا في التجهم ، ولذلك نرى ابن تيمية حينما رد على الرازي كتابه « تأسيس التقديس » سمي الرد : « نقض تأسيس الجهمية »

إلى غيره ، وأنه مركب ، وأنه حادث ، وهذه أشياء ثابتة في حق المخلوق لا الخالق ، ولذلك يجب تأويل هذه الصفات الواردة في الشرع إلى معانٍ لائقة به سبحانه ، وذلك مثل : الكلام والسمع والبصر واليد والنزول والاستواء والعلم والقدرة والإرادة ... فقالوا : إذا أثبتنا له سبحانه سمعاً وبصراً وعِلماً وحياة ... بالمعنى الظاهر من النصوص فإننا نشبهه سبحانه بخلقه ؛ لأننا لانعرف هذه الصفات إلا متعلقة بأجسام ، والله منزّه عن الجسمية وهذا ملخص شبهتهم . فابن تيمية بيّن لهم أن الألفاظ المتواطئة مثل الحياة والعلم والقدرة والنزول والاستواء والسمع والبصر وغيرها قد تستعمل في أشياء مختلفة الحقائق ؛ بل قد يكون الاختلاف عظيمًا جداً كالاختلاف بين الخالق والمخلوق ، فيوصف الخالق سبحانه - كما وصف نفسه - بالسمع والبصر والعلم والحياة وغير ذلك مما وصف به نفسه ويوصف المخلوق أيضاً بالسمع والبصر والعلم والحياة وغير ذلك مما يصف به البشر بعضهم بعضاً ، بل مما يصف به الله عبيده البشر ، كما وصف الإنسان في كتابه بأنه سميع بصير ، وبأنه حي ، وبأنه حلیم ، وبأنه ذو علم ، وذو مشيئة ... فاللفظ المتواطئ في حال إطلاقه يدل على معنى مطلق ولا يدل على معنى مختص ، لا بالله ولا بأحد من خلقه ، بينما هؤلاء ظنوا أن اللفظ المتواطئ يدل في حال إطلاقه على شيء معين مشترك بين الخالق والمخلوق ، ولذلك جعله بعضهم حقيقة في المخلوق مجازاً في الخالق ، أو جعلوه من باب المشترك اللفظي كما قال بعضهم في لفظ « الوجود » .

ومن كلام ابن تيمية في هذه الأسباب ما ذكره في الألفاظ المتواطئة التي تطلق على الله تعالى وعلى الإنسان وتدل في كل موضع على ما يختص به كل واحد منهما كقوله مثلاً : « اسم (العلم) يستعمل مطلقاً ويستعمل مضافاً إلى العبد كقوله ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم ﴾ (الأنعام ١٨) ويستعمل مضافاً إلى الله كقوله ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فإذا أضيف العلم إلى المخلوق لم يصلح أن يدخل فيه علم الخالق سبحانه ، ولم يكن علم المخلوق كعلم الخالق ، وإذا أضيف إلى الخالق كقوله (أنزله بعلمه) لم يصلح أن يدخل فيه علم المخلوقين ، ولم يكن علمه كعلمهم . وإذا قيل : (العلم) مطلقاً ، أمكن تقسيمه ، فيقال : العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث ، فلفظ (العلم) عام فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة ، وكذلك إذا قيل (الوجود) ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن ، وكذلك إذا قيل في (الاستواء) ... فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثّة دون صفة الخالق كان في غاية الجهل » (١)

ويقول بعد هذا : « والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده ، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات ... » (٢)

ثم بين فسادَه من هذه الأوجه الثلاثة .

ويقول أيضاً بعد مزيد من التوضيح وضرب الأمثلة : « فليتدبر اللبيب هذا ، فإنه يحل شبهات كثيرة . ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي لا المعنوي وغلط مَنْ جعل أسماء الله تعالى أعلاماً محضة لاتدل على معان ، ومَنْ زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان » (١) .

ثانياً : الاشتراك و الغموض

تمهيد في اللغة والغموض :

حين ينظر الباحث في موضوع كهذا غالباً مايعرض في ذهنه المقابل للغموض وهو الوضوح وحينئذ يأتي هذا السؤال : ماعلاقة اللغة بكل من الوضوح والغموض ؟ أي : ما الأصل في اللغة :الوضوح أو الغموض ؟ أو ما الطابع الظاهر لكل لغة بشرية أو لغة قوم معينين : الوضوح أو الغموض ؟

لعل الإجابة الأكثر قبولاً هي أن الأصل فيها الوضوح . وهذا بناء على أن الغرض الأساس من اللغة الإنسانية إنما هو الإبانة عما في النفس والكون من أفكار ومعان وأشياء . (٢) ولكن هذه الإجابة - على أنها الأقرب والأولى - إجابة عامة مجملة لاتفيد إلا في مواقف العموم والإجمال ، أما في مواقف التخصيص والتفصيل فإن الأمر أشد تعقيداً وأغمض مسلكاً من أن يفصل فيه بقول عام . وذلك أننا حين نقول « اللغة » فلا بد أن نبين أي لغة نعني ؟ هل نعني (لغة القرآن) أو (لغة الحديث الشريف) أو (لغة العلم التطبيقي) أو (لغة الشعر) أو (لغة النثر الأدبي) أو (لغة الحديث اليومي) أو (لغة الحرف والصناعات) ... أو غير ذلك من أنواع اللغة التي نعرف ونحس ونشاهد .

فحين نتناول كل نوع من هذه الأنواع على حدة لنرى هل الطابع الظاهر فيه هو الوضوح أو الغموض فسيختلف الأمر حينئذ في كل نوع منها عن الآخر بسبب اختلاف طبيعة كل نوع من جهة صاحب اللغة والغرض منها .

- لغة القرآن والحديث :

(فلغة القرآن) مثلاً نجد أنها تتسم بالوضوح ، ولا بد من ذلك ؛ فإن الله تعالى أنزل كتابه للهداية والبيان كما قال تعالى ﴿ هذا بيان للناس ﴾ (آل عمران : ١٢٨) وقال ﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ﴾ (المائدة : ١٥) وقال ﴿ تلك آيات الكتاب المبين ﴾ (يوسف : ١) وغير ذلك من آيات تنص على وصف الكتاب بالإبانة التي هي الظهور والوضوح . ولا ينفي سمة الوضوح في القرآن ما قد يستغربه بعض الناس من معاني بعض الألفاظ أو يستشكله من معاني بعض التراكيب ، لأن هذا شيء يمكن إزالته بمعرفة معنى اللفظ الغريب وبإدراك المعنى المقصود للتركيب المستشكل ، حتى العبارات التي وصفها الله بالتشابه في مقابل الأحكام نراه ينص سبحانه على أن معناها لا يخفى على الراسخين في العلم - في قراءة من يصل الآية - في قوله تعالى ﴿ .. منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهاً فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .. ﴾ (آل عمران : ٧) ولذلك كان بعض السلف يقول : الراسخون يعلمون تأويله ^(١) إذن السمة العامة الظاهرة في لغة القرآن هي الوضوح ، وما قد نواجهه فيه من غموض ، إنما هو غموض مؤقت أو نسبي يمكن إزالته بسهولة مصداقاً لقوله تعالى ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ﴾ (القمر : ١٧) ويقال مثل ذلك في لغة الحديث وفي لغة العلوم . وذلك بعكس (لغة الشعر) مثلاً .

- لغة الشعر :

فالشعراء (وأقصد المبدعين منهم لا المقلدين) لايهمهم أمر الإبانة والتوضيح ، بل قد يقصدون إلى الإغماض قصداً ، ويعجبهم تتبع الناس لمعانيهم واختلافهم حولها دون أن يفضوا الخلاف بينهم بتصريحهم بالمراد ، بل يلزمون الصمت كما قال شاعرهم :

أنا ملء جفوني عن شواردها ويسهر القوم جراها ويختصم

بل قد يبالغ بعض أنصار الحداثة في الشعر فيدعي أن طبيعة الشعر تقتضي الغموض وأن الوضوح ليس من الشعر في شيء بل يقول « إن الشعر هو الغموض » ^(٢) !

(١) من هؤلاء : الضحاك ومسروق ، فانظر تفسير ابن أبي حاتم ٢ / ٦٠٠

(٢) الشعر العربي المعاصر ، د. عز الدين اسماعيل : ١٨٨

الاشتراك اللفظي والغموض :

قد يكون الاشتراك اللفظي داعياً إلى الغموض في العبارة بأن لا يدل سياق الكلمة على المعنى المراد من معانيها ، فتكون الكلمة عرضة للاحتتمال . ولكن هذا الاحتمال لا يدوم ، لأن عناصر الموقف أو الحدث اللغوي تساعد على إزالته بما توفره من نص أو نصوص أخرى ، أو بما توفره من ظروف تحيط بالحدث اللغوي ، أي أن المقال والمقام يساعدان على الوضوح وإزالة الغموض .

ويحسن التنبيه هنا إلى أننا نقصد اللفظة المحتملة التي ترد في لغة عادية غير متكلّفة ، بعكس اللغة المتكلّفة المصطنعة كالتي يمارسها بعض النظم عن طريق بعض أنواع التورية مما لا يمكن أو يصعب معرفة المقصود بها ، فهذا فن قصّد فيه إلى التعمية والإلغاز قصداً ^(١) .

وقد أشار قديماً الإمام الشافعي - رحمه الله - إلى أن الاحتمال أو الغموض في معنى الكلمة المشتركة لا يدوم بل يقوم على إزالته عناصر أخرى ، وضرب المثل على ذلك بالاحتمال في قوله تعالى ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ (البقرة : ٢٣٠) وإزالة هذا الاحتمال بنص آخر من بيان الرسول ﷺ قال الشافعي : « فاحتمل قول الله ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ : أن يتزوجها زوج غيره . وكان هذا المعنى الذي يسبق إلى من حُوطب به ؛ أنها إذا عُدّت عليها عقدة النكاح فقد نكحت . واحتمل : حتى يصيبها زوج غيره ، لأن اسم « النكاح » يقع بالإصابة ويقع بالعقد . فلما قال رسول الله لامرأة طلقها زوجها ثلاثاً ونكحها بعده رجل : (لا تحلين حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك) يعني : يصيبك زوج غيره ، والإصابة : النكاح » ^(٢) .

ولاشك أن الاشتراك « يكسب الكلمات نوعاً من المرونة والطواعية فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيها القديمة » كما يقول أولمان . وفي المقابل نجد الثمن الذي تقدمه الكلمات لهذه المرونة - كما يقول أيضاً - هو الغموض ^(٣) ولكن هذا الثمن الذي عده أولمان خطراً جسيماً ^(٣) ليس على هذه الدرجة من الخطورة التي وصف في كل أنواع النصوص اللغوية ، بل هو خطر متفاوت بحسب أنواع النصوص على ما أشرنا إليه في التمهيد السابق ، فمثلاً الغموض الذي قد يواجهه الباحث في النص القرآني أو النبوي لا يعد مشكلة كالغموض الذي يواجهه في النصوص الشعرية .

وكما يكون الاشتراك اللفظي في كلمة واحدة كذلك يمكن أن نوسعه ليشمل الاشتراك في التركيب ، إذ لا فرق بين الأمرين من ناحية الاشتراك فالكلمة والتركيب كلاهما قد يحتملان أكثر معنى ، وكلاهما يوصفان حينئذ بالاشتراك اللفظي مقابل الاشتراك المعنوي (التواطؤ) .

(١) من أمثلة ذلك قول أحدهم : ياسيداً حاز لطفاً
له البرايا عبيدُ
أنت الحسين ولكن جفاك فينا يزيدُ

فيحتمل أن يكون المقصود يزيد بن معاوية وأن يكون المقصود : يزداد . (انظر دور الكلمة في اللغة ص ١٤٥ هـ ٩١)

(٢) الرسالة : ١٥٩ - ١٦٠ . وجواب (لما) في كلام الشافعي محذوف للعلم به ، والمعنى : فلما قال ذلك رسول الله تبين أن المراد بالنكاح في الآية إصابة الزوج إياها . أفاده محقق الرسالة

(٣) دور الكلمة في اللغة ١٣٥ - ١٣٦

ومن أمثلة الاشتراك في التركيب ما رواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال : نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب ألا يصلي أحد الظهر إلا في بني قريظة . فتخوف ناس فوت الوقت فصلوا دون بني قريظة . وقال آخرون : لانصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت ، قال : فما عتف واحداً من الفريقين ^(١) . فاحتمل قوله ﷺ (لا يصلي أحد الظهر إلا في بني قريظة) : الأمر بالصلاة في بني قريظة خاصة مع الأمر بالمبادرة إلى الغزو ، واحتمل : الأمر بالمبادرة إلى الغزو دون خصوص الأمر بالصلاة في بني قريظة كما ترجم الإمام مسلم لهذا الحديث بقوله : (باب المبادرة بالغزو ..) وهذا احتمال في تركيب لا في كلمة ، ولم يقع بينهم خلاف في المبادرة أصلاً ؛ لأنهم كانوا عالمين بأنها قصدُ النبي ﷺ من هذا الخطاب ، وإنما اختلفوا في أمر الصلاة في بني قريظة : هل هي أمر زائد على الأمر بالمبادرة ، أو أن النبي ﷺ إنما ربط الخروج بأدائها في بني قريظة استعجالاً لهم ، وحتى لا يظنوا أن الأمر على التراخي ؟ فاجتهدوا فأخذ بعضهم بظاهر الخطاب ولم يقف في الطريق ليصلي وإنما صلى في بني قريظة ، وكأنهم ظنوا أن النبي ﷺ أراد الصلاة في بني قريظة لغرض أخفاه عنهم . واكتفى بعضهم بالغرض الأساسي المتيقن من هذا الخطاب وهو المبادرة إلى الغزو ، وفسروا الربط بالصلاة على ما ذكرناه آنفاً بدليل قولهم في رواية البغوي ^(٢) : « بل نصلي ؛ لم يُرد منا بذلك » وينبغي أن نعلم أنه لا يوجد تلازم بين الاشتراك اللفظي والغموض ، أي أنه لا يلزم من وجود الاشتراك وجود الغموض

(١) صحيح مسلم ، كتاب الجهاد ، رقم (١٧٧٠) . وشرح السنة للبغوي ١٤ / ١١ وفي رواية البغوي زيادة فيها تبرير من أحد الفريقين وهي : « وقال بعضهم : بل نصلي ؛ لم يُرد منا ذلك » أي إنما أراد المبادرة ولم يرد الأمر بالصلاة في بني قريظة خاصة . والذي يبدو من هذا الحديث أن النبي ﷺ إنما أراد المبادرة والإسراع للقاء العدو ، وهذا معلوم من أحداث غزوة الأحزاب ، فإن النبي ﷺ لما أجلى عنه الأحزاب قال : « الآن نغزوهم ولا يغزونا ، نحن نسير إليهم » ^(١) فكان حريصاً على المبادرة إليهم وخاصة كفار بني قريظة . وأيضاً لما « رجع رسول الله ﷺ من الخندق وضع السلاح واغتسل ، فأتاه جبريل وهو ينفذ رأسه من الغبار ، فقال : قد وضعت السلاح ! والله ما وضعت ، أخرج إليهم . قال النبي ﷺ فأين ؟ فأشار إلى بني قريظة » ^(١) فالظاهر من استحاثات جبريل إياه وأمره بالخروج أنه أراد ﷺ سرعة الامتثال لربه تعالى ، ولذلك بادر وأمر أصحابه بالمبادرة . وإنما لم يعنف أحداً من الفريقين لأن كليهما امتثل الأمر ولم يقصر في المبادرة .

والذي يظهر أيضاً أن الفريق الذي صلى في بني قريظة لم يكن جازماً بخطأ الفريق الثاني ، بل كان الأمر عندهم محتملاً ، لكنهم أخذوا بالعزيمة كما يقول الشاطبي وضرب لذلك أمثلة تؤكد ما ذهب إليه ^(٢) . يقول ابن القيم : « العلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه ، وتارة من عموم علته . والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر » ^(٣) وعلى ذلك يمكن القول بأن أحد الفريقين كان من أرباب الألفاظ والركون إلى الظاهر والأخذ بالعزيمة حين الاحتمال في المعنى . والفريق الآخر كان من أرباب المعاني والتدبر واستنباط العلة ^(٤) .

(٢) شرح السنة ١٤ / ١١

(١) شرح السنة ١٤ / ٨ ، ٩

(٢) انظر الموافقات ١ / ٢٦٦ وما قبلها

(٣) إعلام الموقعين ١ / ٢١٩ - ٢٢٠

(٤) ويظهر لي أنهم هم الأولى بفهم قصد الرسول ﷺ من خطابه

وذلك لأن الاشتراك اللفظي ظاهرة معجمية ، بينما الغموض ظاهرة سياقية ^(١) فالألفاظ المشتركة لفظياً لا توجد كذلك إلا في المعجم ، فإذا ما انتقلت هذه الألفاظ إلى الكلام فإننا سنجد السياق بنوعيه المقالي والمقامي يوفر من العناصر مايزيل ذلك التعدد في المعنى ويحدد معنى واحداً وقد تنبّه القدماء لهذه العناصر السياقية ومن ذلك قول ابن الأنباري : « لا يُعرف المعنى المقصود منها [أي من الألفاظ المشتركة] إلا بما يتقدم الحرف ويتأخر بعده مما يوضح تأويله ، كقولك : (حَمَل) لولد الضأن من الشاء ، و (حَمَل) اسم رجل » ^(٢) إلا أن هذه العناصر قد لا تكون - أحياناً - من الوفرة أو الوضوح بما يكفي لبيان المعنى ، فيحدث الغموض ومن ثم احتمالات التفسير المختلفة للنص ؛ ولذلك فليس الاشتراك اللفظي هو السبب الوحيد للغموض ؛ بل هناك سبب آخر أهم ، هو ضعف كفاية عناصر السياق الظاهرة - فيما يبدو للمتلقّي - في إيضاح المعنى ، ولذلك يضطر المتلقي في هذه الحالة إلى الاجتهاد والاستعانة بعناصر أخرى مقالية أو مقامية تعين على تحديد المعنى .

و مما يدل على أن سبب الغموض الرئيس هو ضعف كفاية العناصر المذكورة ، أن ظاهرة الاشتراك اللفظي حتمية في اللغة - كل لغة - لأن الألفاظ متناهية ، والمعاني غير متناهية ، وهذه الحقيقة الواقعة جعلت اللغة تتصف في طبيعتها بصفة الاقتصاد ^(٣) التي تجعل اللغة تعبر عن أكبر قدر ممكن من المعاني بأقل قدر ممكن من المباني ، وإذا كان الاشتراك بهذا المستوى من الأصالة في اللغة فلا يمكن إذن أن يكون باعثاً أساسياً للغموض ؛ لأنه كان يكون معنى ذلك أن الغموض مركوز في طبيعة اللغة وتكوينها ، وهذا غير مقبول ولا يقول به إلا قلة من الناس ^(٤) ، بل إذا وقع الغموض فالسبب المباشر له هو ضعف كفاية العناصر السياقية التي تحدد معنى الكلمة المشتركة . فيكون الغموض إذن من عوارض الاستعمال لا الوضع ، ومعنى ذلك أنه يتعلق بالسياق لا بالمعجم .

(١) انظر في هذا : اللغة العربية معناها ومبناها : ٣٢٣ - ٣٢٤

(٢) الأضداد : ٤

(٣) انظر في هذا محاضرة (الطابع الاقتصادي لنظام اللغة) د. تمام حسان ، في ضمن محاضرات النادي الأدبي بجدة ، ج ٦ ص ١٨٧ - ٢١٤ وفكرة تنامي الألفاظ دون المعاني واستلزام ذلك للاشتراك اللفظي قديمة نجدها عند الأصوليين ، فانظر مثلاً (محصول الرازي : ١ / ٢٦٢ - ٢٦٣) . وإنما الجديد عند المحدثين النظر إلى هذه الحقيقة من جهة ثانية هي جهة « الاقتصاد » في اللغة

(٤) منهم د. لطفي عبدالبدیع انظر مثلاً : فلسفة المجاز ١٤٤ - ١٦٠

ابن تيمية والغموض في الألفاظ الشرعية والكلامية :

وحين يقع الغموض في الألفاظ المشتركة في خطاب العوام ، أو في حديث الناس العادي فذلك غير مستنكر وأمره هين، ولكن حين يقع في العبارات التي يطلب فيها التحديد ، وتُقَال أصلاً لأجل الإيضاح فذلك مايستنكره ابن تيمية ويستعظم خطره على العلم وطلابه ، بل يتعدى الضرر إلى فهم الشريعة وما يترتب عليه من خطأ في العلم والعمل .

ولقد كان لابن تيمية موقف مهم جداً في قضية الاشتراك في الألفاظ الشرعية والمصطلحات العلمية حينما خاض في الرد على المتكلمين وخاصة الأشاعرة المتأخرين كالرازي . وكان موقفه علمياً دقيقاً ، ويتضح ذلك حين نتناول هذا الموقف من الجوانب التالية :-

(غموض المشترك من أهم أسباب اختلاف الآراء) :

١ - أولاً يبيّن ابن تيمية أن من أسباب الاختلاف في الآراء - سواء كان في أمور الدين أم في الأمور العلمية الأخرى - الاشتراك في الأسماء . ويقول : « قد قيل إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء » (١) .

ويضرب المثل لذلك بالاختلاف بين أتباع مذهب السلف والمتكلمين في وصف الله حقيقة بالصفات الإلهية كالعلم والقدرة والاستواء وغيرها من الصفات ، فيقول المتكلمون (٢) إن إثبات هذه الصفات لله على حقيقتها يقتضي أنه : (جسم) لأنه سيكون محلاً (للعرض) و (الحوادث) ، والله تعالى منزّه عن الجسمية . فيبيّن ابن تيمية أن هذا لا يلزم المثبتين للصفات على الحقيقة ، لأن ما يسميه أولئك جسماً وعرضاً وحادثاً لا يسميه هؤلاء بهذه الأسماء ، بل هؤلاء - أعني أتباع مذهب السلف - يطلقون هذه الأسماء على المسميات المعروفة لها في اللغة العربية ، أي أنه ليس لهم في هذه الألفاظ اصطلاحات خاصة تختلف عن معانيها العرفية في العربية ، وذلك بعكس الحال عند أولئك المتكلمين « فإن الجسم في اصطلاح هؤلاء - نفاة الصفات - أعم من الجسد ، فإن الجسم ينقسم عندهم إلى كثيف ولطيف بخلاف الجسد » (٣) وهو عندهم « الذي يشار إليه ، وجعلوا كل ما يشار إليه جسماً

(١) انظر ص ١٣٠

(٢) نبيّه هنا إلى أن غالب ردّ ابن تيمية على المتكلمين في الصفات الإلهية كان على الأشاعرة المتأخرين منهم ، كالرازي والآمدي والشهرستاني وأمثالهم . وهو يجعلهم أقرب - في الصفات - إلى الجهمية منهم إلى أبي الحسن الأشعري كما يتضح ذلك من كتابه (نقض تأسيس الجهمية) في الرد على الرازي . فينبغي أن تكون على ذكر من هذا حين يأتي الحديث عن رد ابن تيمية على المتكلمين في الصفات

(٣) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٣

وكل ما يرى جسماً ، أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم «^(١) ويضيف ابن تيمية قائلاً : « فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسداً في لغة العرب .. » ويقول إن الجسم في اللغة هو الجسد نفسه «^(٢) فإذا - كما يقول ابن تيمية - : « لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام » «^(٣) ولذلك يحرر ابن تيمية المسألة فيقول : « فإن أردتَ «^(٤) بقولك « الجسم » : اللغوي ، وهو الذي قال أهل اللغة إنه هو الجسد ، قيل لك : لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسداً ؛ وهو الجسم اللغوي ، فإننا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد ، والجسد هو الجسم اللغوي . فقول القائل : (لو كان مستوياً على العرش لكان جسماً ، والجسم هو الجسد ، والجسد منتفٍ بالشرع) : كلام مُلبس ؛ فإنه إن عني بالجسم : الجسد كانت المقدمة الأولى ممنوعة ، فإن عاقلاً لا يقول إنه لو كان فوق العرش لكان جسداً ، ولا يقول عاقل إنه لو كان له علم وقدرة لكان جسداً ولا يقول عاقل إنه لو كان يرى ويتكلم لكان جسداً وبدناً ، فإن الملائكة لهم علم وقدرة وترى وتتكلم وكذلك الجن وكذلك الهواء يعلو على غيره وليس بجسد . وإن عني بالجسم ما يعنيه أهل الكلام من أنه الذي يشار إليه ، وجعلوا كل ما يشار إليه جسماً ، وكل ما يرى جسماً ، أو كل ما يمكن أن يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم ، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم ؛ فيقال له : فالجسد والجسم بهذا التفسير ليس هو جسداً في لغة العرب ؛ بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق ، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد ...

فلفظ (الجسم) فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام ، فإذا كان معناه في اللغة هو معنى الجسد «^(٥) بطل قول من نفى الاستواء بالذات أو غيره من الصفات بأنه لو كان موصوفاً بذلك لكان جسماً ، فإن التلازم حينئذ منتفٍ ، فأحدى المقدمتين باطلة إما الأولى وإما الثانية . «^(٦) ويقال مثل ذلك في لفظي (العرض) و (الحدث) وأكتفى هنا بأن أنقل كلام ابن تيمية فيهما ، يقول : « ونظير هذا أن يقول : لو كان له علم وقدرة لكان محلاً للأعراض ، وما كان محلاً للأعراض فهو محل الآفات والعيوب ، فلا يكون قدوساً ولا سلاماً ، لأن أهل اللغة قالوا : (العرض) بالتحريك

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٤

(٢) السابق ٥ / ٢١٣

(٣) السابق ٥ / ٢١٥

(٤) يخاطب المتكلم المخالف لمذهب السلف في الصفات

(٥) هنا في مطبوعة ابن قاسم لمجموع الفتاوى جملة اعتراضية ماأراها من كلام ابن تيمية لأنها تضاد مقصوده وماتقدم من تقريره ، وهي : « وهذا منتفٍ بما ذكر من الدليل » !

(٦) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٣ - ٢١٥ . وانظر أيضاً في حديثه عن الاشتراك في لفظ (الجسم) المجموع ٥ / ٤٢١

ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه ، لوجاز أن تقوم به هذه لكان تعالى وتقدس معيباً وناقصاً ، وهو سبحانه مقدس عن ذلك ، إذ هو السلام القدوس . فيقال : لفظ (العَرَض) مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة وبين معناه في عرف أهل الكلام ؛ فإن معناه عند من يسمى العلم والقدرة مطلقاً عرضاً : ماقام بغيره ، كالحياة والعلم والقدرة والحركة والسكون ونحو ذلك . وآخرون يقولون : هو ما لا يبقى زمانين ، ويقولون إن صفات الخالق باقية بخلاف ما يقوم بال مخلوقات من الصفات فإنها لا تبقى زمانين . والمقصود هنا : أنه إذا قال ^(١) : (لو قام به العلم والقدرة لكان عرضاً ، ومقام به العرض قامت به الآفات) كلام فيه تلبيس ؛ فإن إحدى المقدمتين باطلة ؛ فإن لفظ (العرض) إن فسر بالصفة فالمقدمة الثانية باطلة ، وإن فسر بما يعرض للإنسان من المرض ونحوه فالمقدمة الأولى باطلة . ونظير ذلك أن يقول :

لو كان قد استوى على العرش لكان قد أحدث حدثاً وقامت به الحوادث ، لأن الاستواء فعل حادث كان بعد أن لم يكن ، فلو قام به الاستواء لقامت به الحوادث ، ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثاً ، والله تعالى منزّه عن ذلك لقول النبي ﷺ : « لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً » ولقوله : « وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة » . فإنه يقال له : (الحادث) في اللغة ما كان بعد أن لم يكن ، والله تعالى يفعل ما يشاء ، فما من فعل يفعله إلا وقد حدث بعد أن لم يكن . وأما المحدثات التي ذكرها النبي ﷺ فهي المحدثات في الدين ، وهو أن يحدث الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله . والإحداث في الدين مذموم من العباد ، والله يحدث ما يشاء لامعقب لحكمه . فاللفظ المشتبه المجلد إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال وقد قيل : إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء » .

ضرورة تحرير المعاني المحتملة للفظ الغامض لأجل التفاهم :

٢ - ثم يضيف ابن تيمية عنصراً آخر في تنظيره للموقف من الاشتراك في المصطلحات ، وهو يتعلق بالحوار مع المخالف ، ذلك بأنه من العبث الخلاف حول معنى غير محدد وغير واضح ، كالخلاف في الكلمة التي تحتل عدة معان مختلفة ، كل طرف من أطراف المناقشين يستعملها في معنى يختلف عن المعنى الذي يستعملها فيه الطرف الآخر ، فإذا لم تحدد المعاني أولاً ، ثم يبين استعمال كل طرف فسوف يكون الحوار عبثاً على الفهم والإفهام ، وسيساعد على استفحال الخلاف في غير قصد نبيل ،

(١) يعنى المتكلم المخالف لمذهب السلف في الصفات .

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٥ - ٢١٧

بل مع سوء فهم كل طرف للآخر ، وأهم من ذلك كله تظل المسألة العلمية مغلقة لم يفهم وجه الصواب فيها ، لأن المصطلحات العلمية هي بمثابة مفاتيح العلم ، فإذا لم تعرف ولم يفرق بين الألفاظ المشتركة فيها فلن يعرف ماتدل عليه من معان علمية .

وابن تيمية وإن كان يطبق هذه القاعدة على الألفاظ الشرعية والكلامية كلفظ التأويل والجبر والحيز والأمر والإرادة وغيرها ، إلا أن تنظيره فيها عام صالح للتطبيق على جميع المصطلحات المشتركة في كل العلوم النظرية والعملية ولذلك وجدنا جماعة من العلماء يضعون معاجم خاصة بالاصطلاحات العلمية الشرعية واللغوية والكلامية والفلسفية ..

يقول رحمه الله : « .. معلوم أن الألفاظ نوعان :

١ - لفظ ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع ^(١) ، فهذا اللفظ يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه ؛ لأن الرسول ﷺ لا يقول إلا حقاً ؛ والأمة لا تجتمع على ضلالة .

٢ - والثاني : لم يرد به دليل شرعي ، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة ، هذا يقول : هو متحيز وهذا يقول ليس بمتحيز ، وهذا يقول : هو في جهة ، وهذا يقول ليس هو في جهة ، وهذا يقول هو جسم أو جوهر وهذا يقول ليس بجسم ولا جوهر . فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك ؛ فإن بين أنه أثبت حقاً أثبته ، وإن أثبت باطلاً رده ، وإن نفى باطلاً نفاه ، وإن نفى حقاً لم ينفيه . وكثير من هؤلاء يجمعون في هذه الأسماء بين الحق والباطل في النفي والإثبات . فمن قال : (إنه في جهة) وأراد بذلك أنه داخل محصور في شيء من المخلوقات كائناً من كان لم يسلم إليه هذا الإثبات ، وهذا قول الحلوية ، وإن قال إنه مبين للمخلوقات فوقها لم يمانع في هذا الإثبات ، بل هذا ضد قول الحلوية . ومن قال : (ليس في جهة) فإن أراد أنه ليس مبيناً للعالم ولا فوقه لم يسلم له هذا النفي . وكذلك لفظ (المتحيز) يراد به ما أحاط به شيء موجود كقوله تعالى (أو متحيزاً إلى فئة) ، ويراد به ما انحاز عن غيره وبإينه ، فمن قال : (إن الله متحيز) بالمعنى الأول لم يسلم له ، ومن أردا أنه مبين للمخلوقات سلم له المعنى ، وإن لم يُطلق اللفظ » ^(٢) .

وهو هنا يوضح قاعدة عظيمة في تلقى الشريعة بعامة ، وهي أن الواجب حيال نصوص الشريعة هو التسليم لها والخضوع دون شرط . وهذا - كما هو معلوم - هو الواجب في مقام الإجمال ، أما في مقام التفصيل فلا بد من تفهم معاني هذه النصوص ومعرفة معاني ألفاظها حتى يكون العمل على بصيرة ، فابن تيمية لا يقصد بقوله السابق : « فهمنا معناه أو لم نفهمه » أن العمل بموجب تلك

(١) يعني كلام السلف المجمع عليه

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٩٨ - ٣٠٠ . ويريد بالعبارة الأخيرة أن إطلاق اللفظ بدعة وإن كان القصد صحيحاً شرعاً

النصوص ممكن مع الجهل بمعانيها ؛ بل كلامه هنا خاص بالواجب حيال تلك النصوص في مقام الإجمال . ويستوي في ذلك الألفاظ الشرعية المستعملة في صفات الله وأفعاله والمستعملة في العبادات بأنواعها أو فيما يتعلق بشؤون الدين والدنيا الأخرى .

وهذا التقعيد ليس مخترعاً من قبل ابن تيمية ؛ بل هو أصل من أصول الشريعة ، يدخل في قوله تعالى ﴿ وَأَنْ هَذَا اضْطَرَّاطِي مَسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ ﴾ (الأنعام: ١٥٢) لأن من جملة اتباع ما أنزل إلينا : اتباع الألفاظ الشرعية مع دلالاتها دون اتباع ألفاظ محدثة وإن كان مستعملها يقصد بها معنى يوافق الألفاظ الشرعية .

ويدل على ذلك الأصل أيضاً قوله ﷺ (تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتي) ^(١) ، فالتمسك بهما ليس تمسكاً بمعان دون ألفاظ ، لأن الكلمة - بمعناها ولفظها - لحمية واحدة ، واللفظ علامة عرفية على المعنى ، فإذا ترك لفظ معين دال على معنى معين ، وعبر عن هذا المعنى بلفظ محدث آخر فلن يكون الاستعمال المتأخر مطابقاً للاستعمال المتقدم ؛ لما يحمله هذا اللفظ الآخر من رواسب دلالية سابقة تؤثر في استعماله الجديد .

هذا هو الواجب - كما يبين ابن تيمية - حيال الألفاظ الشرعية ، أما الألفاظ الكلامية التي لم ترد في الشرع ولا في كلام السلف المجمع عليه ، فيبين ابن تيمية أن استعمالها يُعدّ غامضاً عند الملازمين لاستعمال الألفاظ الشرعية دون المحدثات ، بسبب خلط المستعملين لها - وهم أهل الكلام - بين استعمالهم واستعمال الشرع ، ولذا فالواجب - كما يبين - ألا يُطلق ما أطلقوه ، ولا ينفي ما نفوه من تلك الألفاظ المحدثات ، وإنما يجب الاستفسار عن مقصودهم من تلك الألفاظ أو المصطلحات الغامضة الدلالة ، فإن كان مقصودهم حقاً أثبت المقصود ، وإن كان باطلاً نفى المقصود . هذا في المقصود وأما استعمال اللفظ فيمنع على كل حال ، لأنه إحداث في الدين ، ولذلك قال في آخر كلامه السابق : « وإن لم يُطلق اللفظ »

ويقول ابن تيمية أيضاً فيما يتصل بتقعيده السابق وإطلاق الألفاظ المجملة التي تستعمل في أكثر من معنى : « وسلف الأمة وأئمتها ينكرون هذه الإطلاقات كلها لاسيما كل واحد من طرفي النفي والإثبات على باطل وإن كان فيه حق أيضاً ^(٢) بل الواجب إطلاق العبارات الحسنة وهي المأثورة التي جاءت بها النصوص ، والتفصيل في العبارات المجملة المشتبهة . وكذلك الواجب نظير ذلك في سائر أبواب أصول الدين أن يجعل ما ثبت بكلام الله عز وجل ورسوله وإجماع سلف الأمة هي النص المحكم ، وتجعل العبارات المحدثات المتقابلة بالنفي والإثبات المشتبهة في كل من الطرفين على ^(٣) حق

(١) انظر صحيح الجامع الصغير للألباني ٥٦٦/١

(٢) يعني : وإن كان فيه حق من جهة المقصود ، وذلك بأن يكون موافقاً لمعنى اللفظ الشرعي

(٣) في المطبوع : « في » والأقرب ما أثبتته

وباطل من باب المجل المشتبه المحتاج إلى تفصيل المنوع من إطلاق طرفيه «^(١) ويقول : « أحسن الألفاظ والاعتبارات «^(٢) ما يطابق الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها ، والواجب أن يجعل نصوص الكتاب السنة هي الأصل المعتمد الذي يجب اتباعه ويسوغ إطلاقه ، ويجعل الألفاظ حتى «^(٣) تنازع فيها الناس نفيًا أو إثباتًا موقوفة على الاستفسار والتفصيل ويمنع من إطلاق نفي ما أثبتته الله ورسوله وإطلاق إثبات مانفى الله ورسوله «^(٤)

ومن الأمثلة التي طبق عليها هذا الاستفسار والتفصيل لفظ : (التأثير) و (الجبر) و (الرزق) و (الأمر والإرادة) «^(٥) حين يقال : هل لقدرة الإنسان تأثير في الحدث ، أو يقال : هل الإنسان مجبور على عمله ، وإذا رزق الله الإنسان رزقاً أفلا يكون له حلالا ، وهل يأمر سبحانه بما لا يريد ما لا يأمر به . فيقول ابن تيمية : « إذا قال القائل : هل قدرة العبد مؤثرة في مقدورها أم لا ؟ قيل له أولاً : لفظ القدرة تناول نوعين أحدهما : القدرة الشرعية المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي . والثاني : القدرة القدرية الموجبة للفعل التي هي مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها ، فالأولى هي المذكورة في قوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ * فإن هذه الاستطاعة لو كانت

(١) مجموع الفتاوى ٨ / ٢٩٤

(٢) لعل الأصل : « العبارات »

(٣) لعل الصواب « التي »

(٤) السابق ٨ / ٣٠٠

ومن الأمثلة المعاصرة للقاعدة الشرعية التي يشرحها ابن تيمية هنا استبدال كلمة « القانون » بكلمتي « الشريعة » و « الدين » - وهما من ألفاظ الوحي - ، فيقال : (قانون الله) ويترك التعبير الشرعي ، فهذا لا ينبغي ، لأنه من التبديل والتغيير الذي نهى الله عنه وذم عليه أهل الكتاب ، لأن الذي يقول (قانون الله) يدل (شريعة الله) - وإن قصد المعنى الشرعي - فهو يلبس ويوهم بهذا الاستعمال المحدث ؛ لما هو معلوم من أن كلمة « القانون » لها دلالات أخرى تناقض المعنى الشرعي . وأقل ما في هذا من محذور التصرف في الاستعمال الشرعي بلا حق ، وهو من تغيير كلمات الله . فإذا المعاني الشرعية التي جاءت في نصوص الوحي ينبغي التعبير عنها بالألفاظ التي عبّر بها عنها ، فهذا أمر يتطلبه الفهم الصحيح للنصوص الشرعية ، كما تتطلبه المحافظة على كلمات الله تعالى ، وكذلك لا ينبغي استبدال كلمة « الديمقراطية » « بالشورى » ولا « التصور الإسلامي » « بالدين الإسلامي » لأن التصور مستعمل فيما يخص البشر من مذاهبهم وأفكارهم ، وهي تحتل الخطأ والصواب ، أما الإسلام فليس له علاقة بأي تصور كان ، وإنما هو وحي من الله ومن علم الله تعالى ، ولا يصح أن يسمى ما كان من علم الله تصوراً وإن قلنا : (إسلامي) .

(٥) هذه الألفاظ الثلاثة الأخيرة قد وردت في النصوص الشرعية ، ولذا فالمقصود هنا استعمال أهل الكلام لها

هي المقارنة للفعل لم يجب حج البيت إلا على مَنْ حج ، فلا يكون من لم يحجج عاصياً بترك الحج سواء كان له زاد وراحلة وهو قادر على الحج أو لم يكن . وكذلك قول النبي ﷺ لعمران بن حصين : « صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب » وكذا قوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » (التقوين: ١٦) وقوله ﷺ « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » لو أراد استطاعة لا تكون إلا مع الفعل لكان قد قال فافعلوا منه ماتفعلون ، فلا يكون من لم يفعل شيئاً عاصياً له . وهذه الاستطاعة المذكورة في كتب الفقه ولسان العموم ...

وعلى هذا تتفرع مسألة (تكليف ما لا يطاق) ، فإن الطاقة هي الاستطاعة ، وهي لفظ مجمل ، فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها ، فلا يكلف ما لا يُطاق بهذا التفسير . وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار ، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين « (١) وعلى هذا النحو العلمي الدقيق يمضي في الحديث عن إطلاق بقية الألفاظ السابقة ، ولانطيل بنقل كلامه (٢) .

ويحرص ابن تيمية على أن يثبت أن هذا الاستفسار والتفصيل هو منهج أئمة السلف كأحمد بن حنبل وعبدالرحمن بن مهدي والأوزاعي والثوري وأمثالهم فما كانوا يستعملون هذه الألفاظ المحدثه ، وإنما يستعملون ما ورد في القرآن والحديث ، وكأن ابن تيمية يريد بهذا النقل أن يبين أنه متبع لسبيلهم غير خارج عنهم (٣) .

الغموض وقلب الحقائق :

٣ - وإذا كان شيوع الغموض في المصطلحات العلمية في عبارات العلماء يعد خلافاً علمياً خطيراً كما يرى ابن تيمية ؛ فإن التلاعب بالاصطلاحات وخلط المفاهيم عمداً أو تفریطاً لهو أشد خطراً خاصة إذ كان الأمر متعلقاً بالله تعالى وصفاته وشرعه ، فيبين ابن تيمية خطورة التصرف في دلالة المصطلح على غير ما يقتضيه واقع الاستعمال فيصبح أداة سحرية تصوّر الأمور على غير حقيقتها ؛ بأن تُظهر الخطأ صواباً والصواب خطأ ، والحسن قبيحاً والقبيح حسناً ، والعلم جهلاً والجهل علماً ، يقول ابن

(١) مجموع الفتاوى ٨ / ١٢٩ - ١٣

(٢) انظر السابق ٨ / ١٣١ - ١٣٣ ، ١٥٩ ، ٣٨٩ . وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٢٠ - ١٢١ ، ونقض تأسيس

الجهمية ٢ / ١٤ ، ومجموع الفتاوى ٥ / ٢١٤ - ٢١٥ ، ٢٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣٦٤

(٣) انظر نقله عن الأئمة في مجموع الفتاوى ٥ / ٤٢٩ - ٤٣٢ وهو نقل مهم جداً

تيمية في معرض رده على الرازي دعواه أن إثبات الصفات على الحقيقة يلزم منه افتقاره تعالى في وجوده إلى غيره !! : « وهؤلاء عمدوا إلى هذا اللفظ ^(١) فاستعملوه في غير المعنى المعروف في اللغة ، وسموا لزوم صفاته له افتقاراً إلى الغير . فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التي يُعلم بضرورة العقل ثبوتها في نفس الأمر ؛ بل لا يستريب في ثبوتها أحد من العقلاء مادام عاقلاً ؛ عبروا عنها بالعبارات المشتركة المجملة التي قد تستعمل في معانٍ فاسدة يجب تنزيه الباري سبحانه وتعالى عنها ؛ كان ^(٢) هذا الاشتراك مما أشركوا فيه بين الله وبين خلقه وهو من نوع شركهم وعدلهم بالله حيث أشركوا بين المعاني الواجبة لله والممتنعة عليه في لفظ واحد ، ثم نفوا به ما يجب لله ... بمنزلة مَنْ سَمِيَ رحمان اليمامة : « الرحمان » ، وجعل يقول للناس أنا كافر بالرحمان ، يوهمهم أنه رحمان اليمامة ، وهو كافر بالرحمان الذي على العرش ! أو بمنزلة من سَمِيَ الأوثان : « الآلهة » و « إله » وجعل يقول للمؤمنين : قد عبدت الإله ودعوت الإله ، وإنما يعني به الوثن ! .. فهذا المثل نظير ما فعلوه من تسميته لما أثبتته الله لنفسه بأسمائه وآياته بأسماء باطلة من : « المفتقر » و « الغير » ونحو ذلك ، ثم جعل يقول ينزه الله تعالى عن أن يكون مفتقراً إلى الغير . وهو مثل من يسمي نبيه محمداً - ﷺ - « مذمماً » ثم يقول : العنوا مذمماً ، وهو ﷺ محمد وليس بمذموم . والله سبحانه الغني بماله من الأسماء والصفات ، وليس بمفتقر إلى غيره بوجه من الوجوه ، وإن سموه هم مفتقراً إلى غيره إذا ثبتت له هذه الصفات ، كما سَمِيَ المشركون محمداً : مذمماً لمادعاهم إلى توحيد الله وعبادته .. ^(٣) ثم ذكر أمثلة أخرى ، كتسمية الكفار للرسول ﷺ « شاعراً » و « ساحراً » و « كاهناً » و « مجنوناً » وهو ﷺ ليس بشاعر ولا بساحر ولا بكاهن ولا بمجنون ، وذكر أسباب هذا الافتراء من الكفار ، وكتسمية الرافضة لأهل السنة : « ناصبة » ، يقول : « .. مع محبتهم أهل البيت وموالاتهم ، تشبيهاً لهم بمن يبغضهم ويعاديهم لاعتقادهم ألا ولاية لهم إلا بالبراءة من الصحابة ، وزعموا أنهم كانوا يعادونهم » ^(٤) . وذكر أمثلة أخرى كتسمية القدرية لأهل السنة « مجبرة » وتسمية الجهمية لهم « مشبهة » وتسمية الخوارج أنفسهم « مؤمنين » دون بقية أهل القبلة ويسمون دارهم : « دار الهجرة » وتسمية الجهمية أنفسهم : « الموحيدين » ونفى الصفات : « توحيداً » والتكذيب بالقدر : « عدلاً » والقتال في الفتنة : « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسمية الصابئة لعلومهم وأعمالهم « الحكمة » أو « الحكمة الحقيقية » أو « المعارف اليقينية » ويقول ابن تيمية في هذه الأخيرة : « مع

(١) يقصد عبارة « الافتقار إلى الغير »

(٢) هذا جواب الشرط

(٣) نقض التأسيس ٢ / ١٣٣ - ١٣٤

(٤) السابق ٢ / ١٣٥

أن فيها من الجهل والشبه والضلال ما لا يحصىه إلا ذو الجلال « ^(١) وكتسمية الاتحادية أنفسهم : « أهل الله » و « خاصة الله » و « المحققين » مع أنهم - كما يقول ابن تيمية - : « من أعظم الناس عداوة لله وأبعد الناس عن التحقيق » ^(١)

ويذكر ابن تيمية أن هؤلاء الذين يقلبون حقائق الأشياء غالباً ما يكون لديهم شُبُه وأفكار خاطئة تفسد تصورهم وأحكامهم ، يقول : « وما من اسم من هذه الأسماء الباطلة في الحمد والذم إلا ولا بد لأصحابه من شبهة يشتهب فيها الشيء بغيره ، بل قد يفعل المبطلون أعظم من ذلك ، كتسمية بعض الزنادقة المتفجرة المسجد : « اسطلب البطالين » ! وهذا كثير فيمن يسمى الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق .. » ^(٢)

والحق أن ابن تيمية ببيان القيم هذا ينبه على القدرة الهائلة في اللغة إذ يستطيع بها الإنسان - إذا أراد - أن يفعل بالناس فعل السحر ! فيصور لهم الأمور على غير ماهي عليه ، بل على ضد ماهي عليه كما رأينا في الأمثلة التي ضربها ابن تيمية . والغريب أن كثيراً من المتلقين يتأثرون بسرعة ويتلقون ذلك التغيير المتعمد في دلالات الألفاظ بالقبول دون تفكير وتأمل . وينبغي هنا أن نتساءل : هل الخلاف المعروف في التاريخ الإسلامي بين الفرق الإسلامية فيما بينها من جهة ، وبينها وبين السلف وأتباعهم من جهة أخرى يمكن أن يعد - على ضوء معارضة ابن تيمية هنا - خلافاً لغوياً لا أقل ولا أكثر ، وذلك من جهة قدرة الألفاظ على تحمل أكثر من معنى وما ينتج عن ذلك من استعمال كل طائفة معنى معيناً ثم ما يحدث بعد ذلك من سوء الفهم بين تلك الفرق ؟ هناك من يرى من اللغويين المحدثين أن الخلاف بين الناس أو المشكلات التي تقع بينهم وإن كانت مشكلات ضخمة إنما هي في حقيقتها مشكلات لغوية ، وأنها « راجعة إلى سوء فهم سطحي للألفاظ » ^(٣) . ومن علماء المسلمين من نظر هذه النظرة ، ففهم الخلاف الذي كان ويكون بين علماء المسلمين على أنه خلاف لغوي فقط ، كابن السيد البطليوسي الأندلسي الذي صنف كتاباً في أسباب الخلاف ^(٤) بين المسلمين فرجعه في الغالب إلى أسباب لغوية كالاشتراك والمجاز وغيرهما ، والواقع أن الغموض في المصطلحات الشرعية والعلمية المشتركة وفي الألفاظ غير الاصطلاحية له تأثير كبير أحياناً في الاختلاف بين المتعاملين بتلك الألفاظ كما رأينا ذلك من عرض ابن تيمية السالف ، وكما نشاهد ذلك كثيراً في حوار الأفراد من حولنا واختلافهم في مفاهيم كثير من الألفاظ « كالحرية » و « الديمقراطية » و « الفن » و « الإبداع » ... هذا لا ينكر ، لكن إرجاع جميع أسباب الخلاف حتى إن كانت من الخلافات الكبرى - كتعدد الفرق

(١) السابق ٢ / ١٣٦

(٢) السابق ٢ / ١٣٦

(٣) دور الكلمة في اللغة ٢٦٥

(٤) طبع باسم « الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم »

الإسلامية مثلاً - إلى أسباب لغوية فقط يعدّ غلوّاً في التفكير وانصرافاً إلى جانب من أسباب المشكلة مع الغفلة عن بقية الأسباب التي قد تكون أحياناً أولى وأهم من السبب اللغوي ، كما في افتراق الأمة الإسلامية إلى فرق متعددة كل واحدة تزعم أنها على الحق ، بينما التي على الحق واحدة فقط كما جاء في الحديث الثابت ^(١) ، فالسبب في هذا الاختلاف إنما هو اختلاف المنهج في فهم القرآن والسنة ، فبعضهم يفهمهما على ضوء منهج السلف الصالح من الصحابة وأتباعهم الذين ساروا على نهجهم ، وهؤلاء هم المصيبون لأدلة كثيرة منها قوله ﷺ في هذه الفرق (كلها في النار إلا واحدة هي الجماعة) وفي رواية (ما أنا عليه وأصحابي) ، وبعضهم يفهمها على ضوء مقدمات عقلية وقواعد خاصة يزنون بها القرآن والسنة لم يعرفها السلف ، كالمعتزلة مثلاً ، وبعضهم ... وبعضهم ، إلخ فالسبب الأساس ليس مجرد غموض نشأ بسبب الاشتراك في الألفاظ فهذا وحده لا يمكن أن يفرق أمة واحدة دينها واحد ، وإنما السبب الأعظم هو اتباع مناهج مختلفة وسلوك طرق متباينة في فهم الإسلام وتطبيقه . وقد ذكر الله تعالى في كتابه هذا السبب وحذر منه مبيناً أنه هو الذي يفرق الأمة إلى أشباع وأحزاب فقال ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾ (الأنعام : ١٥٢) فكانت هذه الآية نصاً في بيان السبب الحقيقي لاختلاف الأمة وما ينشأ عنه من عدااء وربما قتال ^(٢) .

- خلاصة :

والخلاصة أن ابن تيمية قد أدرك ما يتلبس الألفاظ الشرعية والكلامية من غموض ، وأن هذا الغموض من أهم أسباب اختلاف الآراء ، وأنه لا بدّ - أولاً - لأجل التفاهم من تحرير المعاني المحتملة للفظ الغامض ، كما أدرك دور الغموض في تغييب الحقائق أو تشويبها .

(١) انظر (سلسلة الأحاديث الصحيحة) رقم ١٤٩٢ وانظر أيضاً الحديثين ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٢) في حوار أجرته مجلة الإمامة مع بعض الأساتذة لتحليل ماسميّ بأزمة الخليج (احتلال العراق للكويت) أخذ أحدهم ينهمك في شرح الأسباب مُرجعاً تلك المصيبة إلى اختلاف الأطراف فقط في مفهوم بعض المصطلحات مثل (الوحدة) و (الزعيم المنتظر) و (الشارع العربي) و (الجمهور) و (الإرادة الجماهيرية) و (الإرادة النخبوية) ... !! (انظر مجلة الإمامة ٢٧ ربيع الثاني ١٤١١ هـ ، عدد ١١٣٠ ، ص ٦٨ - ٦٩)

ثالثاً : التواطؤ والغموض

الجدور الأولى لمشكلة المتواطئ (وجوده وعلاقته بالجزئي) :

تعدّ مشكلة الألفاظ المتواطئة - التي يعبر عنها بالكليّات - من المشكلات الكبرى عند الفلاسفة منذ القدم ، من جهة وجودها هل هو في الذهن فقط أم في الخارج أيضاً ، ومن جهة علاقتها بالجزئيات ، ومن جهات أخرى (١) .

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين ما خلاصته : إن البحث في هذه المشكلة كان منذ أفلاطون وأرسطو ، فذهب الأول إلى أن الكليّات لها وجود مستقل في الخارج ووجودها أعلى مرتبة من وجود الجزئيات ، وخالفه أرسطو فذهب إلى أن الكليّات تجريدات ذهنية فقط وليس في الخارج إلا وجود الأفراد . ثم ثارت مشكلة الكليّات من جديد في بداية العصور الوسطى ؛ من القرن التاسع الميلادي إلى القرن الحادي عشر عنيقة شديدة الوطء ، والسبب في ذلك أنها لم تظل في دائرة النحو والمنطق فقط ، بل تجاوزت إلى اللاهوت المسيحي كما حصل عند « روسلان » في القرن الحادي عشر . وكان أن انقسم الفلاسفة في العصور الوسطى في هذه المشكلة قسمين : (واقعيين) يذهبون مذهب أفلاطون ، أي أن الكليّات لها وجود في الواقع ووجودها أسبق من وجود الجزئيات ، والقسم الآخر (اسميين أو لفظيين) ، وعلى رأسهم « روسلان » ، يرون الكليّات مجرد أفكار ذهنية مجردة من الأشياء الواقعية ، وجودها حينئذ يأتي بعد الجزئيات ، والكليّات مجرد أسماء أو ألفاظ تقوم مقام التصورات التي تحمل على كثيرين ، فمثلاً لفظ « إنسان » لا يدل على حقيقة غير النوع الإنساني ، أي أفراد الناس ، إنما يدل على حقيقتين : حقيقة فيزيائية تتعلق بالصوت المركب نفسه ، وحقيقة عينية هي أفراد بني الإنسان . وطبق هذه الفكرة على الثالوث المسيحي (الأب ، الابن ، روح القدس) فمادام الكلي لا يدل إلا على ذات معينة فكذلك الأقانيم الثلاثة تدل على ثلاثة أشخاص مختلفة في الثالوث ؛ وعلى ذلك هي ثلاثة جواهر وإن كانت قدرتها واحدة ! (٢)

وإذا كان عبدالرحمن بدوي يرى أن (روسلان) الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي يأتي

(١) انظر في شرح هذا الموضوع : (فلسفة العصور الوسطى) ٦١ - ٦٤ ، ٧٧ - ٧٨ ، ٨٢ - ٨٤ وانظر تلخيص وترتيب ما في المرجع السابق مع زيادة موقف الفلاسفة في العصر الحديث في (موسوعة الفلسفة) ٢ / ٢٦٦ - ٢٦٨ كلاهما لعبدالرحمن بدوي . وانظر (موسوعة لالاند الفلسفية) مادة « الواقعية : Realisme » .

(٢) ملخص من (فلسفة العصور الوسطى) ٦١ - ٦٤ ، ٧٧ - ٧٨ ، ٨٢ - ٨٤ و (موسوعة الفلسفة) ٢ / ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، وكلاهما لعبدالرحمن بدوي . وقد تعرض في هذه المواضع لآراء آخرين جاؤوا بعد (روسلان) مثل (ابيلايد) و (اسكوت) . كما تعرض لآراء فلاسفة الغرب المحدثين مثل (هيوم) و (برتراندرسل)

على رأس « الاسمين » الذين واجهوا « الواقعيين »^(١)؛ فإن ابن تيمية الذي جاء بعد « روسلان » بقرابة قرنين كان أوضح في علاجه مسألة الكليات : من حيث وجودها وعلاقتها بالجزئيات ، وكان رأيه فيها أنضج وأسلم كما سيتبين هذا مما سيأتي .

الخلاف في نقل مذهب أرسطو في (الكليات) :

ومما ينبغي التنبيه عليه الاختلاف في نقل مذهب أرسطو في هذه المشكلة ، فبحسب نقل بدوي يرى أرسطو أن الكليات لا توجد إلا في الذهن ، بينما ينقل ابن تيمية أن أفلاطون وأرسطو كليهما يقولان بوجود ماهيات مطلقة في الخارج مشتركة بين الأعيان المحسوسة ، لكن الفرق بينهما أن أفلاطون يجردها عن الأعيان وأرسطو يقول لا تنفك عن الأعيان وتبعه في ذلك ابن سينا^(٢) والذي أميل إليه هو نقل ابن تيمية ، لأنه يعتمد في نقل مذاهب فلاسفة اليونان على فلاسفة العرب الذي أتقنوا فلسفة اليونان وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كالفارابي وابن سينا وابن رشد ، وهؤلاء الثلاثة - خاصة ابن سينا وابن رشد - أحدثوا تأثيراً كبيراً في الفلسفة الأوربية من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ، واعتمد الأوربيون على كتبهم المبتكرة والشارحة في الفلسفة قروناً طويلة . وهذا يعترف به « بدوي » نفسه^(٣) .

رأي ابن تيمية في حقيقة المتواطئ وفائدته :

يرى ابن تيمية أن مشكلة الكليات ؛ وجودها وعلاقتها بالجزئيات ، مما اضطرب فيه الفلاسفة قديماً كفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو ، وتبعاً لاضطرابهم اضطرب من يقلدهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا ، ثم اضطرب من تأثر بهؤلاء من المتكلمين كالرازي . ولذلك أخطأ هؤلاء المتكلمون في معاني صفات الله التي عبر عنها بالألفاظ المتواطئة كالعلم والإرادة والرحمة والقدرة ... من جهة ظنهم أن الكليات لها وجود في الخارج في حال كونها كليات ، وهذه الألفاظ يوصف بها العبد أيضاً ، فإذا فهمت هذه الصفات في حق الله على ظاهرها - كما يرون - حصل حينئذ التماثل بين صفات الله وصفات خلقه للاشتراك الخارجي في كليات هذه الصفات .

(١) انظر (موسوعة الفلسفة) ٢ / ٢٦٧

(٢) انظر في هذا النقل مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٣

(٣) انظر (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) : ٣٠ - ٣٦

ولذلك نجد ابن تيمية يبين لنا حقيقة هذه الكليات أو المتواطئات ودورها في الفهم والإفهام ، ممهداً بذلك لبيان خطأ من أخطأ في هذه المشكلة من الفلاسفة والمتكلمين وسبب الخطأ وآثاره على الإيمان بالله وصفاته وعلى اللغة والتفكير بعامة .

فهو يرى أننا نعرف - أولاً - معاني الألفاظ التي نحسها بظاهرها أو باطنها وهذه معرفة بشيء مخصوص معين ، مثل : الجوع والعطش والحب والبغض والحياة والقدرة والعلم والكلام والوجود واللذة والألم ... ، ثم إذا أخبرنا بهذه الألفاظ في حق الغائب عنا ، الذي هو مختلف عما شاهدناه - وهذا الاختلاف درجات كثيرة - فإننا حينئذ نستعمل القياس ، فنقيس الغائب على الشاهد ، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية . يقول ابن تيمية في هذا :

« إنا لانعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه ، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن ، وتلك معرفة معينة مخصوصة ، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد ، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية ، ثم إذا خاطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا . فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً وعطشاً وشبعاً ورياً وحباً وبغضاً ولذة وألماً ورضىً وسخطاً لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك ، وأخبرنا به عن غيرنا . وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد : حياة وقدرة وعلماً وكلاماً لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك ، وكذلك لو لم نشهد موجوداً لم نعرف وجود الغائب عنا ، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ ، فبهذه الموافقة والمشاركة والمثابهة والمواطأة نفهم الغائب ونشبهه ، وهذا خاصة العقل . ولولا ذلك لم نعلم إلا مانحسه ، ولم نعلم أموراً عامة ولا أموراً غائبة عن أحساسنا الظاهرة والباطنة ، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته . » (١)

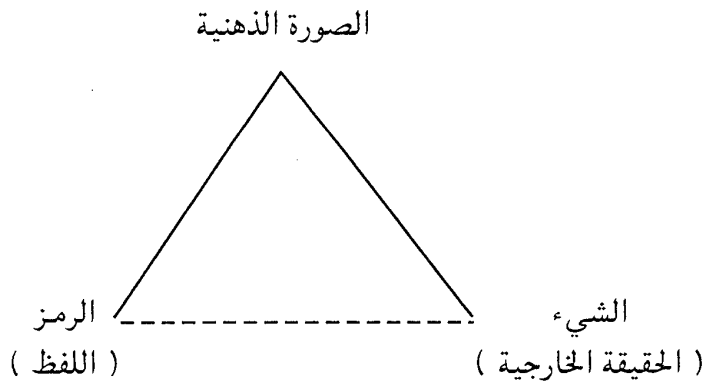
ثم بعد ذلك يبين العلاقة بين الألفاظ المتواطئة حين تستعمل في حق الله سبحانه وحين تستعمل في حق المخلوق ، فيقول :

« فإذا كان هذا في هذين المخلوقين فالأمر بين الخالق والمخلوق أعظم ، فإن مباينة الله لخلقه وعظمته وكبرياه وفضله أعظم وأكبر مما بين مخلوق ومخلوق ... [و] قد علمنا بطريق خبر الله عز وجل عن نفسه - بل وبطريق الاعتبار أن لله المثل الأعلى - أن الله يوصف بصفات الكمال ؛ موصوف

بالحياة والعلم والقدرة ، وهذه صفات كمال . والخالق أحق بها من المخلوق ، فيمتنع أن يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق . ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة مابه تفهم وتثبت هذه المعاني لله لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً ، ولا صار في قلوبنا إيمان به ولا علم ولا معرفة ولا محبة ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا ^(١) »

ويقرر خطورة هذه القضية وأهميتها عندما يقول : « ومن فهم هذه الحقائق الشريفة والقواعد الجليلة النافعة حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان وانجاب عنه من الشبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، ومن سادة أهل العلم والإيمان ... » ^(٢) »

إننا يمكن أن نفيد هنا من الدرس اللغوي الحديث لمزيد من التوضيح الذي قام به ابن تيمية في مشكلة الألفاظ المتواطئة حين يُوصَف بها الله تعالى وحين يوصف بها المخلوق ، وذلك بالإفادة من المثلث الدلالي المشهور الذي يصوِّر العلاقة بين (الرمز) و (الصورة الذهنية) و (الشيء) في الشكل التالي :

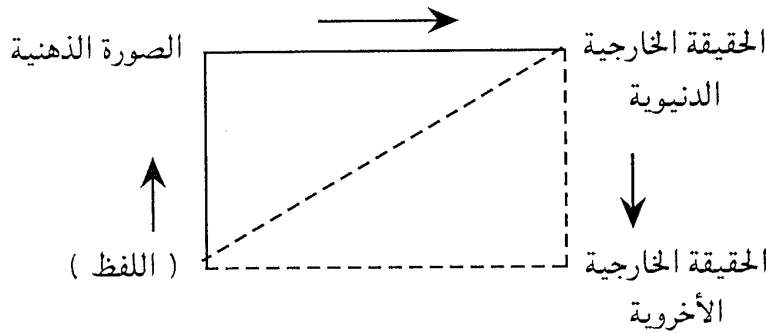


(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٣٤٨ - ٣٥١

(٢) السابق ٥ / ٣٥١ وانظر بقية كلامه الذي يبين فيه أن القول في بعض الصفات كالقول في بقيتها ، وأن القول في صفاته كالقول في ذاته ، مع ضرب الأمثلة

فالعلاقة بين اللفظ وحقيقته وكيفيته الخارجية - كما يمثلها المثلث - غير مباشرة ، ولذلك فنحن حيال الألفاظ المتواطئة التي تتعلق بالغيبيات مما يرد في نصوص الشريعة - سواء كانت صفات لله تعالى أم غير ذلك - لاندرك حقائقها على ماهي عليه إذ لا يدرك ذلك إلا من رآها رأي العين ، لكننا نمتلك صوراً ذهنية لتلك الألفاظ ، وهي - هنا - صور مجملة ، لكنها كافية في فهم المراد من تلك النصوص الغيبية .

وحتى لا يعتقد المسلم أن هذه الصور المختزنة في ذهنه هي حقيقة صفات الله تعالى نبّهه خالقه سبحانه وأرشده إلى أنه ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى ١١:٠) ليعلم أنه ليس هناك - أيضاً - علاقة مباشرة بين الصور المختزنة في أذهاننا وبين حقيقة صفات الله تعالى ، كما قلنا - آنفاً - أنه ليس هناك علاقة مباشرة بين اللفظ والحقيقة الخارجية . وعلى هذا فلا بد من وضع شكل آخر يختلف عن المثلث السابق ، نثل به العلاقة بين اللفظ المتواطئ ومعناه حين يستعمل في الأمور الغيبية ، فيكون هكذا :



فلا يوجد إذن علاقة مباشرة بين الحقيقة الأخرية وبين اللفظ المعبر عنها ، ولا بينها وبين الصورة الذهنية ، مصداقاً لقول ابن عباس رضي الله عنهما : (ليس في الآخرة مما في الدنيا إلا الأسماء) .

الغموض في المتواطئ (الكلي)

إن المشكلة الأساسية ^(١) لدى مؤولة الصفات أو نفاتها من أشعرية أو معتزلة أو جهمية هي أنهم لم يستوعبوا التعبير عن الخالق والمخلوق بلغة واحدة وألفاظ واحدة ، فكأنهم حين عرفوا - مع غيرهم - اختلاف صفات الخالق بكمالها عن صفات المخلوق بنقصانها في واقع الأمر ؛ ظنوا - تبعاً لذلك - ضرورة اختلاف معاني الألفاظ المطلقة التي يعبر بها عن صفات الخالق وصفات المخلوق مثل العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والرحمة والغضب والنزول ، فاختلفت مذاهبهم واضطربوا ، فجعلها بعضهم حقيقة في الله مجازاً في المخلوق ، وعكس بعضهم ^(٢) . وعلى كل فقد وقعوا - على اختلاف آرائهم ومذاهبهم - في حيرة واضطراب عظيمين في شأن هذه الألفاظ التي عبر بها عن صفات الخالق والمخلوق . وإذا نظر العاقل في أحوال الذين تنزل عليهم هذا القرآن وبُعث فيهم شارحه ومبينه رسول الله ﷺ لم يجد أبداً شيئاً من تلك الحيرة والاضطراب ، بل آمنوا به وفهموا المراد من تلك الألفاظ في سهولة ووضوح بيّنين جداً لمن ينظر في سيرتهم . أما مشكلة التأويل هذه فلم تأت إلا في عصر متأخر بعد ترجمة كتب الفلسفة القديمة وخاصة اليونانية ، وهي ما عبّر عنه بعلوم الأوائل ، فكانت هذه علامة واضحة لتطلب السبب لتلك المشكلة عند هؤلاء المؤولة من جهتها . وهذا ماتوقعه ابن تيمية بلمحه الذكي ^(٣) فراح يطلع على تلك الفلسفة القديمة ويتعمق فيها ثم يربط بينها وبين أقوال المتكلمين المطلعين على تلك الفلسفة الذين ضعفوا في علم الشريعة وسلموا في الوقت نفسه بكثير من نتائج وقوانين تلك الفلسفة (كالمنطق مثلاً) فصّدق ظنه في أولئك المتكلمين ، ووجد أنهم سلموا بمقدمات منطقية ، ومنها ما نحن بصدده من الكلي : وجوده وعلاقته بالجزئي ، ثم حكّموا تلك المقدمات في نصوص القرآن ، خاصة فيما يسمونه بالإلهيات ؛ أي فيما يتصل بالله وصفاته وقد لاحظ أن متبوعيه من الفلاسفة اليونان قد سقطوا في الخطأ نفسه إذ قرروا لأنفسهم تلك المقدمات المنطقية ، ثم أخذوا يحكّمونها في الأمور الغيبية ، كما أشار إلى ذلك في مقدمة « الرد على المنطقيين » ^(٤) فكان لا بد لابن تيمية من مناقشة تلك المقدمات المنطقية وبيان الخطأ فيها حتى يتضح

(١) لست الآن في مقام الحديث عن أسباب المشكلة ، ولذلك لاتعارض بين ما أذكره أعلاه وبين ما ذكرته فيما سلف من أن السبب الرئيسي لانحراف الفرق المتكلمة هو الإعراض عن سبيل السلف في اتباع الكتاب والسنة

(٢) انظر المسودة في أصول الفقه ٥٠٦

(٣) ينقل الصفدي المؤرخ الأديب المشهور عن ابن تيمية أنه كان يقول : « ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ، ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها » الغيث المسجم في شرح لامية العجم ١ / ٧٩ . ثم يعقب الصفدي على كلام ابن تيمية تعقيب من لم يفهم مقصوده !

(٤) حيث قال : « وتبين لي أن كثيراً مما ذكره في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات ، مثل ماذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات وماذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات . بل فيما ذكروه من الحدود التي تعرف التصورات بل ماذكروه من صور القياس ومواد اليقينيّات » ص ٤

بعد ذلك وجه الخطأ في فهمهم للصفات الإلهية . وهذا ما قام به فيما يتعلق بالكلي والجزئي ، فيبين أن آراء المتكلمين الخاطئة في وجود الكلي وعلاقته بالجزئي ، والتي أخذوها عن الفلاسفة أوقعتهم في حيرة في نصوص الصفات . فأصبحت غامضة بالنسبة لهم حتى افترقوا في شأنها مذاهب شتى !! وبيان ذلك :

أن الفلاسفة - وتبعهم كبار المتكلمين - أخطأوا في تصور الكلي وعلاقته بالجزئي ، فظنوا أنه يوجد كلياً في الخارج !! ثم بعضهم كأفلاطون يجعله منفصلاً عن الجزئي ، ويُعرف عنده بالمثال ^(١) ومذهبه هذا بالمثالية ، وقد غلا في رأيه هذا غلواً شديداً وقال بلادليل (مع أن الفلاسفة يدعون الحجة والعقل !!) ، وبعضهم - على ما ينقل ابن تيمية - أثبت وجود الكلي في الخارج متصلاً بالجزئي لا ينفك عنه ، كأرسطو وتبعه ابن سينا ثم الرازي من المتكلمين . وقد اقتنع كثير من المتكلمين بهذه الفكرة الأرسطية وظنوا أن الكلي متعين متصل في الخارج بالجزئي ! ثم لما كانوا مصدقين - مع غيرهم من المسلمين - بأن لله الكمال المطلق في نفسه وصفاته وأن للمخلوق النقص والعجز في نفسه وصفاته وأن الله ليس كمثله شيء في أي شيء من صفاته ؛ اصطدموا بنصوص الوحي التي فيها وصف الله والمخلوق بالفاظ واحدة مثل « العلم » قال تعالى « وفوق كل ذي علم عليم » ومثل « السمع » و « البصر » قال تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع العليم » (الأنعام: ١٠٢) وقال عن المخلوق : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً » (الإنسان : ٢) وغير ذلك من الصفات ، فرأوا أن إثبات الصفات الإلهية على حقيقتها يقتضي تماثلاً بين الخالق والمخلوق في شيء ما ، وهو الكلي ، الذي يوجد في « السميع » الذي هو الله وفي « السميع » الذي هو الإنسان !! وفي « العليم » الذي هو الله وفي « العليم » الذي هو الإنسان !! إلخ ومن هنا أصبحوا يرون في تلك النصوص الشرعية غموضاً وإشكالاً يحتاج إلى حل وبيان ، فأخذوا يتطلبون البيان لما رأوه من غموض في لغة العرب بما فيها من أوجه كثيرة دون أن يكون لهم منهج صحيح مقبول في حمل نصوص الصفات على تلك الأوجه ، كما حملوا « اليد » الإلهية على النعمة أو القدرة ، و « الكلام » الإلهي على مافي النفس من معان ، و « البصر » و « السمع » الإلهيين على العلم . وإن كان النص حديثاً نبوياً وعجزوا عن مثل هذه التأويلات طعنوا في ثبوته - وإن كان صحيحاً عند المحدثين - أو اعتذروا عن قبوله بالآحادية وهي وصف يمنع - عندهم - الاعتماد على الأخبار في الغيبيات ^(٢) يقول ابن

(١) المثالية عند أفلاطون - على مافي موسوعة الفلسفة - : « مفادها أن الجزئيات الحسية ليس لها وجود حقيقي وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي ، فصورة الإنسان هي الحقيقية بينما الجزئي المحسوس من بني الإنسان كزبد وعمره ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الإنساني » ٢ / ٤٣٩

(٢) قد تكلم علماء السنة قديماً وحديثاً في الرد على مذهب هؤلاء المتكلمين في أحاديث الآحاد ، مثل الشافعي في (الرسالة ٣٦٩ - ٤٦١) وابن القيم (مختصر الصواعق المرسلة ٢ / ٣٣٢ - ٤٤٦) وعبدالله بن جبرين في كتابه (أخبار الآحاد في الحديث النبوي)

تيمية مصوراً أصل الغلط في الفلسفة اليونانية ثم انتقله إلى المتكلمين وأثره في إلباس نصوص الصفات غموضاً وإشكالاً لدى المتكلمين :

« اشتبه عليهم الوجود الذهني بالخارجي وهذا الغلط وقع كثيراً في أقوال المتفلسفة ، فأوائلهم كأصحاب فيثاغورس كانوا يقولون بوجود أعداد مجردة عن المعدودات في الخارج وأصحاب أفلاطون يقولون بوجود المثل الأفلاطونية ، وهي الحقائق المطلقة عن المعينات في الخارج . وهذه الحقائق مقارنة للمعينات في الخارج كما أثبتوا جواهر عقلية ، وهي المجردات كالمادة والهيولى والعقول والنفوس على قول بعضهم ... وقد وقع بسبب ذلك من الغلط في منطقهم وفي الإلهيات ما ضل به كثير من الخلق .. والمقصود هنا أنه إذا قيل : (هذا إنسان) ، فالمشار إليه بـ (هذا) هو : المسمى بإنسان ، وليس الإنسان المطلق جزءاً من هذا ، وليس الإنسان هنا إلا مقيداً ، وإنما يوجد مطلقاً في الذهن لا في الخارج . وإذا قيل هذا في الإنسانية فالمعنى أن بينهما تشابهماً فيها ، لا أن هناك شيئاً موجوداً في الأعيان يشتركان فيه . فليتدبر اللبيب هذا فإنه يحل شبهات كثيرة ، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي لا المعنوي ، وغلط من جعل أسماء الله تعالى أعلاماً محضة لاتدل على معان ، ومن زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان .. » (١)

ويقول : « وقول الناس : (إن بين المسميين قدراً مشتركاً) لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمراً مشتركاً (٢) بين الخالق والمخلوق ، فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شئ مشترك بينهما ، فكيف بين الخالق والمخلوق ؟! وإنما توهم هذا من توهمه من أهل المنطق اليوناني ومن اتبعهم ، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة ، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون ومنهم من يقول لاتنفك عن الأعيان كأرسطو وابن سينا وأشباههما . وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع ، وبينا مادخل على من اتبعهم من الضلال في هذا الموضع في المنطق والإلهيات ، حتى إن طوائف من النظار قالوا : إنا إذا قلنا : إن وجود الرب عين ماهيته (٣) - كما هو قول أهل الإثبات ومتكلمة الصفات كابن كلاب والأشعري وغيرهما - يلزم من ذلك أن يكون لفظ « الوجود » مقولاً عليهما بالاشتراك اللفظي ، كما ذكره أبو عبدالله الرازي عن الأشعري وأبي الحسين البصري وغيرهم . وليس هذا مذهبهم ؛ بل مذهبهم أن لفظ « الوجود » مقول بالتواطؤ وأنه ينقسم إلى قديم ومحدث ، مع قولهم إن وجود الرب عين ماهيته ، فإن لفظ الوجود عندهم كلفظ الماهية ... ووجود العبد عين ذاته ، وذات الشئ هي ماهيته . فاللفظ من الألفاظ المتواطئة ولكن بالإضافة يخص

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٥ - ٢٠٧

(٢) هكذا بالنصب ، والأقرب الرفع

(٣) من مسائل علم الكلام عندهم في وجود الله : هل وجوده عين ماهيته أو شئ زائد على ذلك ؟

أحد المسميين . والمسميان إذا اشتركا في مسمى الوجود والذات والماهية لم يكن بينهما في الخارج أمر مشترك يكون زائداً على خصوصية كل واحد كما يظنه أرسطو وابن سينا والرازي وأمثالهم ؛ بل ليس في الخارج وجود مطلق ولا ماهية مطلقة ولا ذات مطلقة .. » ^(١)

الفصل الثالث

تطور المعنى

المبحث الأول :

تطور المعنى بين القدامى والمحدثين

المبحث الثاني :

موقف ابن تيمية من تطور المعنى

الفصل الثالث : في تطور المعنى

المبحث الأول : تطور المعنى بين القدامى والمحدثين

أولاً : عند القدماء :

لعل من الواضح عند كثير من أهل العلم أن التمييز في دراسة اللغة بين وصفها في مرحلة ومكان معينين ، وبين التاريخ لها في مراحل متعاقبة وأماكن متفرقة ليس من مبتكرات علماء الغرب الحديثة ؛ بل هو شيء معروف يُعدّ من الأوليات عند علماء العربية الأقدمين . ونعني بذلك أن علماء العربية قد طبقوا منهجين مختلفين في دراستهم لظواهر اللغة ، فدرسوها من الناحية الوصفية إذ اقتصروا في دراستهم لها على أماكن معينة وأزمان محددة ، كما درسوها أيضاً من الناحية التاريخية ، واعتنوا بتطورها ، وسجلوا ما اعتورها من تطور في الأصوات والصيغ والتراكيب . وفيما يتعلق بالنوع الأول من الدراسة نشير إلى أن مصدر الدراسة لاستنباط القواعد كان منحصراً في اللغة المضربة المشتركة بين القبائل الكبرى التي كان يُتكلم بها وهي تميم وأسد وقيس وهذيل وبعض الكنانة وبعض طيء كما نبه على ذلك الفارابي في كلمته المشهورة ^(١) فنرى أنهم استبعدوا القبائل التي لم تكن تتكلم هذه اللغة المشتركة ، وإن كان أصلها مضرباً ، ككثير من قبائل البحرين والعراق والشام . كما أنهم استبعدوا غير القبائل المضربة كالقبائل اليمنية الكثيرة الواسعة الانتشار ، وإن كان بعضها بالغ الفصاحة كالأزد ، وذلك لبصرهم بالاختلاف بين لغة الجنوب ولغة الشمال في كثير من المظاهر اللغوية في المفردات وفي الأصوات وفي الصرف وفي التركيب . ولذلك كان أبو عمرو بن العلاء إمام اللغويين والنحويين يقول : « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » ^(٢) . وتلك القبائل الأنموذجية المختارة كانت متجاورة في المكان ، وكان الاحتجاج بلغتها في زمن معين ، حدّوه بمنتصف القرن الثاني في الحاضرة وبأواسط القرن الرابع في البادية . وفيما يتعلق بالجانب التاريخي نشير إلى بعض الأمثلة والدلائل التي تدل على عنايتهم به :

(١) كتاب الحروف للفارابي ١٤٧ . وانظر المزهري للسيوطي ١ / ٢١١ - ٢١٢ ، فقد نقل كلاماً طويلاً للفارابي عن كتاب الحروف ولم أجده بطوله فيه .

(٢) طبقات فحول الشعراء : ١ / ١١

١ - قول أبي عمرو بن العلاء فيما يرويه عنه الخطابي : « اللسان الذي نزل به القرآن وتكلمت به العرب على عهد النبي ﷺ عربية أخرى عن كلامنا هذا » وأيضاً قوله في بيت امرئ القيس :

تطعنهم سُلُكى ومخلوَجَةٌ كرك لا مَينَ على نابِلٍ :

« ذهب من يحسن هذا الكلام » . وكذلك قال في بيت آخر من معلقة الحارث بن حلزة .^(١) ثم علق الخطابي على هذا مبيناً أن السبب في غموض كثير من الشعر الجاهلي إنما هو تغيّر اللغة في تراكيبها ودلالاتها ، وموضحاً أن من عرف هذه الحقيقة « استفاد علماً كثيراً وسقطت عنه مئونة عظيمة .. »^(٢)

٢ - قول سيبويه في عدم معرفة أصل اشتقاق بعض الكلمات : « إن كان عربياً نعرفه ولا نعرف الذي اشتق منه فإنما ذاك لأننا جهلنا ما علم غيرنا ، أو يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأول المسمي »^(٣) وقوله أيضاً : « إن العرب ربما « يستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتى يصير ساقطاً »^(٤) . فهذا نص واضح في بلى الألفاظ وتجديدها بغيرها مما يقوم مقامها^(٥) .

(١) إعجاز القرآن للخطابي في ضمن « ثلاث رسائل في إعجاز القرآن » ٤٢ . مع ملاحظة أن هذه العبارة التي أسندها الخطابي إلى أبي عمرو عن طريق محمد بن سلام هي موجودة في طبقات ابن سلام (١ / ١٠) ولكن من كلامه هو لامن كلام أبي عمرو ! فلعل نسبتها إلى أبي عمرو خطأ من شيخ الخطابي وهو الحسن بن عبدالرحيم ، ولم أجد له عند المحدثين ترجمة تبين حاله في الرواية ، وإنما الذي رجح عندي نسبة الخطأ إليه أن له أخطاء في الرواية نبه على بعضها تلميذه الخطابي نفسه ، فانظر (غريب الحديث) له ٢ / ٦ ، ١١٤ ، ٣٣٠ .

(٢) السابق ٤٤

(٣) الكتاب ٢ / ١٠٢ ، ١٠٣

(٤) السابق ١ / ٢٥

(٥) انظر أمثلة أخرى في حديث علماء العربية عن تطور المعنى **رسالة**: أبواب مختارة من كتاب أبي يوسف ابن السكيتي ، تحقيق

الميمني الراجكوتي . والزاهر ١ / ١٦٣ - ١٦٥ ، والخصائص ٢ / ٢٨ - ٢٩ ، ومقدمة ابن خلدون ٣ / ١٢٨٠ .

ثانياً : عند المحدثين ...

تناول المحدثون تطور المعنى وتساءلوا أولاً عن أسبابه ، وثانياً عن مظاهره ، ثم استنبطوا قوانين عامة يخضع لها هذا التطور . وسنشير إلى ذلك بإيجاز فيما يلي :-

(من أسباب تطور المعنى عند المحدثين) :

أما عن الأسباب فقد شرح قنندريس بعضها وأكثر من ضرب الأمثلة من لغات مختلفة . فذكر من تلك الأسباب :

أ - ضعف الكلمات وبلاها فيستبدل بها غيرها ، وهذا البلى يرجع إلى : أسباب صوتية ، وأسباب معنوية .

ب - وذكر من الأسباب الداعية إلى تطور المعنى أيضاً : كثرة الاستعمال ، فهي تبلي الكلمات في معناها وفي صيغتها . وهذا السبب هو ما يشير إليه علماءنا القدماء حين يعبرون عن تطور المعنى بقولهم : « ثم كثر كذا حتى قالوا كذا .. » كما مر هذا في كلام ابن السكيت ^(١) .

ج - وذكر أيضاً أن من أسباب تطور المعنى أن تكون الفكرة أو الشيء يشير إلى جانب معناه الأساسي معنى ثانوياً مختلفاً بحسب الوسط والظرف الذي هو فيه .

د - وذكر أيضاً أن التغيير يكون أحياناً لمجرد الرغبة في المخالفة والمغايرة بين الأشياء ، ونبه إلى أن أهم أسباب التطور المعنوي ترجع إلى نواح اجتماعية ، وتحدث عن بعض هذه النواحي ضارباً عليها أمثلة توضحها ^(٢) .

(١) في المبحث السابق

(٢) اللغة ، قنندريس : ٢٧٢ - ٢٩٤ . ومن هذه الأمثلة : التي ذكرها بالنسبة لليلي لأسباب صوتية الكلمة التي تمثل صوتياً الكلمة اللاتينية : Serrare « ينشر » ، فإنها لم تبق حتى اليوم إلا في أماكن متفرقة من فرنسا (ص ٢٧٣) . ومثال كثرة الاستعمال في الكلمات المعبرة : الكلمة الفرنسية Beaucoup « كثير » فقد حلت محل الكلمة القديمة Moult (ص ٢٧٤) . ومثال الكلمة التي تشير قيماً ثانوية متعددة : الفعل Tromper « يخدع » ، نجد له في اللغات صوراً متنوعة للتعبير عنه (ص ٢٧٦) والبيئة الاجتماعية لها صور كثيرة ، فمراعاة اللياقة الاجتماعية مثل : الفعل اللاتيني Mingere « يبول » لم يبق من مشتقاته كلمة واحدة . وكذلك الحال في ألفاظ الموت يستبدل بها ألفاظ أخرى مثل (مَرَّ) أو (عَبَّرَ) أو (انطلق) .. ثم لاتلبث أن تزول هي الأخرى . وهنا كما يذكر قنندريس تلعب الكناية دورها المهم (ص ٢٨٠) في مواجهة ما أسماه (الكلمات المحرمة) أي اجتماعياً ، وترك هذه الكلمات هو المعروف عند اللغويين (باللامساس) . كما أشار إلى أن التطور قد يرجع إلى سبب ديني يقضي على كلمة معينة بتحريم الاستعمال (ص ٢٨٣)

وتناول « أولمان » أيضاً هذا الموضوع ، ونقل عن اللغوي الفرنسي « انطوان ميه » أنه في أوائل القرن العشرين صنّف أسباب التطور المعنوي ثلاثة أصناف : أسباباً لغوية ، وأخرى تاريخية ، وثالثة اجتماعية . ومثل لها بأمثلة قليلة ^(١) .

إلا أنه ينبّه ويستدرك على (ميه) - محقّقاً في ذلك - بأنه ليس كل حالات التطور في المعنى نستطيع تفسيرها من خلال هذه الأصناف الثلاثة ، وأبرز مثال على ذلك مما ذكره : (الاستعارة الأدبية) فهذه لا يمكن تفسيرها من جهة لغوية صرفة أو تاريخية أو اجتماعية . ويرتاح أولمان إلى رأى (سبيربار) المتأثر بفكرة (فرويد) في التحليل النفسي ؛ إذ يرى أن الاستعارة لا تستطيع التغلب على المقاومة التي تواجهها بما تحمله من معنى جديد حتى تدخل في نطاق اللغة إلا ببذل قدر كبير من الطاقة ، وهذا القدر فيما يرى (سبيربار) يستمد من القوى العاطفية التي ترتبط بالكلمات أو بالمجال الفكري الذي تنتمي إليه الكلمات . ويضرب مثلاً على ذلك بالاستعارات التي تستمد تجديدها من مجال الألفاظ والمصطلحات الحربية ، ففي وقت الحروب يكون هذا المجال الفكري هو المسيطر على عقولنا ، ولذلك يسهل نقل المعاني الجديدة منه إلى مجال آخر ، مثل قولهم : (وزارة القوى تصدر بلاغات نارية) ^(٢)

مظاهر تطور المعنى عند المحدثين :

أما حديثهم عن مظاهر هذا التطور أو صورته فقد اشتهرت لديهم النظرة المنطقية في تناول هذا الموضوع كما نرى عند (فندريس) و (أولمان) مثلاً ^(٣) وهناك نظرة أخرى وهي النظرة النفسية ، وقد تحدث عنها أولمان ^(٤) .

(١) دور الكلمة في اللغة ، أولمان : ١٨٠ - ١٨٢ . والأمثلة التي ذكرها لهذه الأصناف على التوالي هي : الصفة الإنجليزية Constitutional أصبحت تستعمل اسماً للدلالة على المشي لأغراض صحية . والسبب في ذلك أنها كانت تستعمل في عبارة مكونة منها + جزء آخر هو (Walk) ، واستعملنا معاً مدة طويلة حتى أصبحنا كالكلمة الواحدة ، حتى استطاع الجزء الأول وحده أن يؤدي معنى العبارة (ص ١٨٠) . وكلمة (Ship) « سفينة » مازالت هي الكلمة التي يُعبّر بها عن الناقلات البحرية العصرية مع اختلافها الكبير عن الناقلات القديمة ، ومثلها كلمة « البرلمان » والسبب في ذلك هو التماثل الأساسي في الوظيفتين القديمة والجديدة (ص ١٨١) . وكلمة « الخط » في نظر رجل السكة الحديد تعني أشياء تقل في عددها عما تدل عليه في اللغة العامة وهذا سبب اجتماعي (ص ١٨٢)

(٢) ترجم الدكتور بشر الكلمة الأخيرة بقوله : (وقودية) ، ولكن الأنسب للاستعمال العربي المعاصر هو ما ذكرت ، لأننا دائماً نقول (خطابات نارية) أو (خطبة نارية) .

(٣) اللغة ، فندريس ٢٥٦ ، دور الكلمة في اللغة ١٩٠

(٤) دور الكلمة في اللغة ١٩٢

وقد ركز قنديرس على التقسيم المنطقي وأفاض في شرحه ، وهو تقسيم يصنف تطور المعنى إلى أصناف ثلاثة :-

- ١ - تضيق المعنى .
- ٢ - وتوسيع المعنى .
- ٣ - وانتقال مجال المعنى .

وقد يُعبّر عن الصنفين الأولين : بتخصيص المعنى ، وتعميم المعنى .

ومثّل لتضييق المعنى بأن يُطلب من الفتاة الفلاح أن تُدخل « البهائم » فهي لن تفهم من هذه الكلمة سوى (البقر) ، فهذا استعمال الاسم العام في نوع خاص ^(١) . ومثّل لتوسيع المعنى بإطلاق كلمة (وردة) في اللهجات الإيطالية على كل (زهرة) أيا كانت ، واضطرت بعد ذلك أن تجعل للوردة اسماً جديداً ، وذكر أن هذه الظاهرة تقع خاصة في أسماء النبات والحيوان وأجزاء الجسم والأمراض والألوان ^(٢) . وأما انتقال المعنى ، فقال إن أسماء أجزاء الجسم هي الميدان التقليدي لهذا الصنف مثل Coxa « أعلى الفخذ » في اللاتينية ولكن قرينتها Coss تطلق في الأيرلندية على « القدم » . وقال إن للاستعارة دوراً كبيراً في هذا الصنف ، خاصة إذا كانت الألفاظ لها تعلق بالجنس ، ومثل لذلك بإطلاق « النحر » أو « المعدتين » على ثديي المرأة حسبما يكون المرء مهذباً أو جلفاً ^(٣) .

وذكر هذا التقسيم المنطقي (أولمان) أيضاً ، ولكنه أفادنا أن هذا التقسيم يعود إلى « بريال » وغيره من متأخري علماء القرن التاسع عشر ، الذين - كما يقول - « نفضوا أيديهم من علوم البلاغة وقطعوا كل صلاتهم بها . وبعد أن أكدوا وجود علم المعنى بوصفه فرعاً مستقلاً من فروع الدراسات اللغوية اتجهوا نحو تحليل أنواع التغيير في المعنى تحليلاً منطقياً » ^(٤) والعجيب في مذهب بريال وجماعته أنهم فروا من الدراسات البلاغية القديمة المشبعة بالمقولات المنطقية وأقاموا تحليلهم لأنواع التطور المعنوي على ما فروا منه!! فلم يصنعوا شيئاً ذا بال في فهم ظاهرة التطور إلا أنهم صنفوها تصنيفاً منطقياً لا صلة له باللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية .

وأي شئ نستفيده في فهم اتجاهات التطور حينما نقتصر على القول بأن المعنى الفلاني كان خاصاً بشيء ثم عمّم ، أو العكس ؟! إن هذا لا يفيد شيئاً في فهم اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية إذا لم يُقرن بتفسير اجتماعي أو نفسي يُفسّر لنا سلوك الإنسان أو المجتمع حينما يعمّم المعنى أو يخصّصه على

(١) اللغة ٢٥٧

(٢) السابق ٢٥٩

(٣) السابق ٢٦٠ - ٢٦١

(٤) دور الكلمة في اللغة ١٩٠

نحو ماسنجد عند ابن تيمية في المبحث الآتي من حديثه عن التطور المقصود ، فقد فسّر لنا السبب النفسي والفكري الذي يحمل بعض الفرق المخالفة للإسلام على تغيير دلالات الألفاظ الشرعية ^(١) ، أما الاقتصار على قولنا (تخصيص المعنى) و (تعميم المعنى) فليس إلا تقريراً عقلياً جافاً . ولذلك يصرح أولمان - محقّقاً في رأيه - بعد ذكره أن مزية هذا التقسيم إنما هي في سهولته ؛ يصرح بقوله : « هذه الخطة لاتعدو أن تكون مجرد نوع من النظام الشكلي الذي لا يستطيع أن يدنا بأية معلومات عما يكمن خلف عمليات التغيّر التي نقوم بدراستها » وهذه كما يقول : « توضّحات فادحة الثمن » . ^(٢) ودعا إلى الاهتمام بالعوامل النفسية والظروف المباشرة والأسباب النهائية للتغير في المعنى . ^(٣) ولذلك فضل التقسيم النفسي الذي يساعد على تحقيق هذه الأهداف التي دعا إليها ، ورأى تحته أربعة نماذج رئيسية هي :

١- المشابهة بين المدلولين :

ومثّل لذلك بقولنا (عين الإبرة) ، والعلاقة هي التشابه بين ثقب الإبرة وعين الإنسان ^(٤) .

٢ - العلاقة بين المدلولين :

وهذا النموذج يتعلق بالمجاز المرسل ، وهو ماكانت العلاقة فيه غير المشابهة ، مثل : الحالية والمحلية والمجاورة ومثّل لذلك بإطلاق كلمة : (مكتب) على المصلحة الحكومية ، أو المكان الذي تُدار منه الأعمال . ^(٥)

٣ - المشابهة بين اللفظين :

وذكر أن هذا حين تختلط إحدى الكلمتين بالأخرى اختلاطاً يؤدي إلى عقد صلة زائفة بينهما ، وذلك مثل الصفة الانجليزية القديمة (Sand - Blind) أي كليل البصر أو أعشى فالصيغة الأصلية لهذه الكلمة هي : (Sam - blind) ، و (Sam) هي : (Semi) بمعنى نصف أو شبه ، ومن هنا كان التشابه الشكلي الصرف بين (Sam) و : (Sand) دافعاً إلى الربط بينهما ربطاً زائفاً ^(٦) .

(١) انظر ماسيأتي ص ١٦٥

(٢) دور الكلمة في اللغة ١٩١

(٤) السابق ١٩٣

(٣) السابق ١٩٢

(٦) دور الكلمة في اللغة ٢٠٠

(٥) السابق ١٩٨

٤ - العلاقة بين اللفظين :

وهذا حين تقع كلمتان جنباً إلى جنب في عبارة تقليدية كثيرة الورد ، ثم تُختصر بأن يُقتصر على كلمة منهما في إعطاء دلالة تلك العبارة . ولم يَضْرَبْ على ذلك أمثلة بل أحال على ماسبق أن نقلناه عنه في أسباب التطور المعنوي ، كمثال : (Constitutional Walk) بمعنى : المشي لأغراض صحية ، فقد استطاع الجزء الأول القيام بهذه المهمة ^(١) .

أما حديث المحدثين العرب عن تطور المعنى فهو مأخوذ في غالبه من الغربيين سواء كان ذلك في أسبابه أم في مظاهره ، حتى الأمثلة ؛ فكثير منها هو أمثلة الغربيين عينها أو مقيسه عليها ^(٢) .

(١) السابق ٢٠١

(٢) انظر مثلاً : (دلائل الألفاظ) لإبراهيم أنيس ، ١٣٤ - ١٦٧ . وعيب هذا المرجع ندرة الإحالة الى ما ينقل عنه من المصادر .
(علم الدلالة) لأحمد مختار ٢٣٥ - ٢٥٠ . و (علم اللغة بين القديم والحديث) لعبد الغفار هلال ٢٠٤ - ٢٣٤ . و (اللغة والمجتمع) لعلي وافي ٩ - ١١٣ .
وهذا الأخير من أحسن ما كتب بالعربية في هذا الموضوع ، هذا على قِدمه !

المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من تطور المعنى

وسنتناول هذا المبحث من عدة جوانب :

أولاً : سبب بحث ابن تيمية في هذا الموضوع :

رأينا فيما سبق أن بحث ابن تيمية في الترادف والتكافؤ والاشتراك والتواطؤ إنما كان لأسباب شرعية فقهية أو إيمانية ، ولذلك لم يكن بحثه لغوياً صرفاً وإنما كان لغوياً شرعياً . وكذلك الحال في بحثه في تطور الدلالة ، فقد كان لأسباب شرعية سواء كانت متعلقة بالأحكام العملية من جهة كيفية معرفتها والأسباب التي يدخل منها الغلط على الفقيه حين يغفل عن ظاهرة تطور الدلالة ، أم كانت متعلقة بالأمور الغيبية الإيمانية كصفات الله تعالى وأسمائه . ولذلك جاء حديثه عن تطور الدلالة منصباً في معظمه على النصوص الشرعية أو على عبارات علماء الشريعة من السلف الأقدمين ، وإن كان مع ذلك يطبق على لغة العرب في المفردات والتراكيب ليوضح فكرته ويثبت حجته .

ومن كلامه الذي يشير إلى الباعث الشرعي الذي حمله على مناقشة موضوع التطور قوله : « ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ، ويحملة على تلك اللغة التي اعتادها » (١)

وعلى كل فسيوضح لنا جلياً في هذا المبحث ذلك الباعث الشرعي المذكور .

ثانياً : أسباب التطور الدلالي :

يكاد المعاصرون يجمعون على إرجاع أسباب التطور اللغوي عامة إلى فرعين اثنين : أسباب مقصودة وأخرى غير مقصودة . ثم يشققون كل فرع - خاصة الثاني - إلى أسباب عديدة غالبها اجتماعي أو نفسي . وابن تيمية قد سبق بذكر هذين السببين الرئيسين فذكر في معرض رده لما روي عن الإمام مالك رحمه الله من أنه قال للخليفة أبي جعفر المنصور : « .. استقبله واستشفع به فيشفعك الله » (١)

ذكر أن بعض الناس يجري تغيير اللغة على لسانه دون تعمد ذلك ، كما يكون ذلك من العلماء بسبب ما يصطلحون عليه من معان خاصة ، أو كما يكون من العوام الذين ينشأون على عادات لغوية جديدة تختلف عما قبلها . وهذا تطور غير متعمد . وهناك نوع آخر ذكره يكون التطور فيه مقصوداً ، ومثّل له ابن تيمية بما يفعله كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيلية ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة .

(أسباب غير مقصودة) :

١ - فمما قاله في التطور غير المتعمد : « هذا اللفظ الذي في الحكاية (٢) يشبه لفظ كثير من العامة الذي يستعملون لفظ الشفاعة في معنى التوسل فيقول أحدهم : اللهم إنا نستشفع إليك بفلان وفلان ، أي نتوسل به . ويقولون لمن توسل في دعائه بنبي أو غيره : (قد تشفع به) ، من غير أن يكون المستشفع به شَفَعَ له ولا دَعَا له بل وقد يكون غائباً لم يسمع كلامه ولا شَفَعَ له ، وهذا ليس هو لغة النبي ﷺ وأصحابه وعلماء الأمة ، بل ولا هو لغة العرب فان الاستشفاع طلب الشفاعة ، والشافع هو الذي يشفع السائل فيطلب له ما يطلب من المسؤول المدعو المشفوع إليه ... ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعاداتهم في الكلام وإلا حُرّف الكلم عن مواضعه ، فإن كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعاداتهم في الألفاظ ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريد به ذلك أهل عاداته واصطلاحه ، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك . وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه والنحو والعامة وغيرهم » (٣)

(١) انظر حكاية القصة وردّها من وجوه كثيرة مجموع الفتاوى ١ / ٢٢٨ - ٢٤٣

(٢) يشير إلى ما نقلناه أعلاه مما يروى عن مالك

(٣) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٢ - ٢٤٣

(أسباب مقصودة) :

٢ - وأما التطور أو التغيير المقصود فمما قاله فيه : « وآخرون يتعمدون وضع ألفاظ الأنبياء وأتباعهم على معانٍ آخر مخالفة لمعانيهم ، ثم ينطقون بتلك الألفاظ يريدون بها ما يعنونه هم ، ويقولون : إنا موافقون للأنبياء . وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيلية ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة مثل من وضع : (المحدث) و (المخلوق) و (المصنوع) على ماهو معلول وإن كان عنده قديماً أزلياً ويسمى ذلك : (الحدوث الذاتي) ، ثم يقول : نحن نقول إن العالم محدث وهو مراده ، ومعلوم أن لفظ (المحدث) بهذا الاعتبار ليس لغة أحد من الأمم وإنما المحدث عندهم ما كان بعد أن لم يكن . وكذلك يضعون لفظ (الملائكة) على ما يثبتونه من العقول والنفوس وقوى النفس ولفظ (الجن) و (الشياطين) على بعض قوى النفس . ثم يقولون : نحن نثبت ما أخبرت به الأنبياء وأقر به جمهور الناس من الملائكة والجن والشياطين . ومن عرف مراد الأنبياء ومرادهم علم بالاضطرار أن هذا ليس هو ذاك .. » ^(١) ثم أخذ يشرح معنى (العقل) و (القديم) عند الفلاسفة ويبين مخالفته لمعناهما في لغة الشريعة .

ثالثاً : أثر الغفلة عن تطور المعنى المقصود وغير المقصود في الغلط في فهم النصوص الشرعية وفي تحريفها :

أفاض ابن تيمية في كثير من كتبه الفقهية أو الكلامية في بيان الآثار السيئة للغفلة عن تطور المعاني ، وما ينتج عن ذلك من تحريف للنصوص وفهمها على غير المراد منها .

١ - فمن ذلك ما استشهد به بعض من يدعو إلى التوسل بالنبي ﷺ بعد مماته خاصة إذا كان ذلك التوسل عند قبره بما يروى عن مالك بن أنس رحمه الله أن أبا جعفر الخليفة قال له : « يا أبا عبد الله ، أَسْتَقْبِلُ القِبْلَةَ وأدعو ؟ أم أَسْتَقْبِلُ رسول الله ﷺ ؟ فقال : وَلَمْ تَصْرَفْ وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله يوم القيامة ؟ بل استقبله واستشفع به فيشفعك الله .. » ^(٢) فبيّن أولاً شدة ضعف هذه الرواية عن مالك من جهة السند ، ثم مناقضتها لمذهب مالك المشهور عنه ، ثم بيّن مايدل على اختلاق الحكاية من جهة اللغة وهو الذي يعيننا هنا فيقول : « إذا كان الاستشفاع منه طلب شفاعته فإنما يقال في ذلك : (اسْتَشْفَعُ به فيشفعه الله فيك)

لا يقال : (فيشفعك الله فيه) . وهذا معروف في الكلام ^(١) ولغة النبي ﷺ وأصحابه وسائر العلماء ؛ يقال : شفع فلان في فلان فشفع فيه . فالمشفع الذي يشفعه المشفوع إليه هو الشافع المستشفع به لا السائل الطالب من غيره أن يشفع له ، فإن هذا ليس هو الذي شفع ، فمحمد ﷺ هو الشافع المشفع ، ليس المشفع الذي يستشفع به ، ولهذا يقول في دعائه : يارب شفّعني ، فيشفعه الله ، فيطلب من الله سبحانه أن يشفعه لا أن يشفع طالبي شفاعته ، فكيف يقول : (واستشفع به فيشفعك الله) ؟ ... ولكن هذا اللفظ الذي في الحكاية يشبه لفظ كثير من العامة الذين يستعملون لفظ الشفاعة في معنى التوسل ، فيقول أحدهم : اللهم إنا نستشفع إليك بفلان وفلان أي نتوسل به ، ويقولون لمن توسل في دعائه بنبي أو غيره : (قد تشفع به) من غير أن يكون المستشفع به شفع له ولادعا له .. وهذا ليس هو لغة النبي ﷺ وأصحابه وعلماء الأمة ، بل ولا هو لغة العرب ... ولكن هؤلاء لما غيروا اللغة - كما غيروا الشريعة - وسموا هذا استشفاعاً أي سؤالاً بالشافع صاروا يقولون : (استشفع به فيشفعك) أي يجيب سؤالك به . وهذا مما يبين أن هذه الحكاية وضعها جاهل بالشرع واللغة وليس لفظها من ألفاظ مالك .. » ^(٢)

٢ - ومن ذلك النص الموضوع على النبي ﷺ في فضل العقل ، وهو : (أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك ، فبك أخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب) !! فبين ابن تيمية - بقطع النظر عن كذب هذا المروي من جهة الإسناد - أن الذي وضعه جاهل بالتطور المعنوي في كلمة «العقل» ، فمعناها في لغة الشريعة غير معناها في لغة الفلاسفة وأهل الكلام . فيقول : « العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً ، يراد به القوة التي بها يُعقل ، وعلوم وأعمال تحصل بذلك ، لا يراد بها قط في اللغة : جوهر قائم بنفسه ، فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل .. » ^(٣)

وفي موضع آخر تكلم عن معنى العقل والنفس عند الفلاسفة بأوضح من هذا ، فقال : « العقل هو الروح المجردة عن المادة - وهي الجسد وعلائقها - سموه عقلاً ويسمونه مفارقاً ويسمون تلك : المفارقات للمواد ، لأنها مفارقة للأجساد ، كما أن روح الإنسان إذا فارقت جسده كانت مفارقة للمادة التي هي الجسد . والنفس هي الروح المدبرة للجسم مثل نفس الإنسان إذا كانت في جسمه ، فمتى كانت في الجسم كانت محرّكة له ، فإذا فارقت صارت عقلاً محضاً ، أي يعقل العلوم من غير تحريك بشئ من الأجسام . فهذه العقول والنفوس . وهذا الذي ذكرناه من أحسن الترجمة عن معنى العقل

(١) في المطبوعة « معروف الكلام » وفيه سقط ظاهر ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(٣) السابق ١ / ٢٤٤ . ومن الأمثلة التي بين فيها أثر الغفلة عن التطور المقصود - وهو غالباً يكون من عمل الفلاسفة أو

المتكلمين - مآثره في : (مجموع الفتاوى) ٦ / ١١١ - ١١٢ ونقض تأسيس الجهمية) ١ / ١٨٧ - ١٩١

والنفس ، وأكثرهم لا يحصلون ذلك » ^(١)

ولكن قد يستدرك على ابن تيمية في نقده لهذا الحديث من جهة اختلاف معنى العقل في لغة الشريعة عنه في لغة الفلاسفة ، قد يستدرك عليه بأنه قد ورد في نصوص أخرى الحديث عن بعض المعنويات على أنها محسوسات بقدرة الله عز وجل إذ يخلقها كيف يشاء مثل الحديث الذي جاء في « الرَّحْم » وأنها (معلقة بعرش الرحمن) ^(٢) والحديث الذي جاء فيه أنه يؤتى « بالموت » يوم القيامة بعد أن يدخل أهل الجنة وأهل النار منازلهم في صورة كبش فيذبح أمامهم .. ^(٣) فالأولى إذن أن ينقد ذلك الحديث من جهة سنده فقط ، وهو كاف في إثبات وضعه .

(١) السابق ٤ / ١١٨ وانظر أيضاً في نقده لهذا الحديث سنداً ومعنى مجموع الفتاوى ١٨ / ٣٣٦ - ٣٣٨ وانظر نماذج لبعض الموضوعات في العقل ، وأحوال بعض من شارك في وضعها : تاريخ بغداد (٨ / ٣٦٠) والموضوعات لابن الجوزي (١ / ١٧٤ - ١٧٥)
(٢) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" . وانظر « صحيح الأدب المفرد » للألباني ١ / ٤٨ .
(٣) صحيح الجامع الصغير للألباني ١ / ١٣٢٥ .

٣ - ومن ذلك - على ما يرى ابن تيمية - ظنٌ كثيرٌ من النحاة أن « الكلمة » في لغة العرب هي اللفظة المفردة سواء كانت - على اصطلاح النحاة - اسماً أم فعلاً أم حرفاً ، فذهب إلى أنهم غلطوا في هذا بسبب غفلتهم عن التغير الواقع في مصطلحهم الخاص عن معنى « الكلمة » في لغة العرب ، فكان مما قال له « لفظ (الحرف) و (الكلمة) له في لغة العرب التي كان النبي ﷺ يتكلم بها معنى ، وله في اصطلاح النحاة معنى (فالكلمة) في لغتهم هي الجملة التامة . الجملة الاسمية أو الفعلية ، كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته : (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن : سبحان الله وبحمده ، سبحان الله العظيم) وقال ﷺ : (إن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل) وقال : (إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما يظن أن تبلغ ما بلغت يكتب له بها رضوانه إلى يوم القيامة ..) وقال لأُم المؤمنين (لقد قلتُ بعدك أربع كلمات لو وُزِنَتْ بما قلتُ منذ اليوم لوزنتهن : سبحان الله عدد خلقه ، سبحان الله رضا نفسه ، سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله مداد كلماته) ومنه قوله تعالى ﴿ كبرت كلمة تخرج من أفواههم ﴾ (الكهف : ٥) وذكر نصوصاً أخرى ، ثم قال : « ولا يوجد قط في الكتاب والسنة وكلام العرب لفظ الكلمة إلا والمراد به الجملة التامة . فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك ، بل يظنون أن اصطلاحهم في مسمى الكلمة ينقسم إلى اسم وفعل وحرف وهو لغة العرب ، والفاضل منهم يقول ^(١)

* وكلمة بها كلام قد يؤم *

ويقولون : العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة وتستعملها في المفرد ، وهذا غلط : لا يوجد قط في كلام العرب لفظ (الكلمة) إلا للجملة التامة ^(٢) ثم قال : « ولفظ الحرف يراد به الاسم والفعل وحروف المعاني واسم حروف الهجاء ، ولهذا سأل الخليل أصحابه : كيف تنطقون بالزاي من (زيد) ؟ فقالوا : زاي ، فقال : نطقتم بالاسم وإنما الحرف : (زه) . فبين الخليل أن هذه التي تسمى حروف الهجاء هي أسماء .

وكثيراً ما يوجد في كلام المتقدمين : (هذا حرف من الغريب) يعبرون بذلك عن الاسم التام ، فقلوه ﷺ : (فله بكل حرف) ^(٣) مثله بقوله : (ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف) وعلى نهج ذلك : و (ذلك) حرف و (الكتاب) حرف ، ونحو ذلك ... والنحاة اصطلاحوا اصطلاحاً خاصاً ، فجعلوا لفظ (الكلمة) يراد به الاسم أو الفعل أو الحرف الذي هو من حروف المعاني ، لأن سيبويه قال في أول

(١) يعني ابن مالك في ألفيته . وهو يعني أن كلامه هذا في معنى (الكلمة) في لغة العرب هو مع قصوره أقوم من رأي من يظن أن معناها في لغة العرب هو معناها في اصطلاح النحاة .

(٢) مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٣ - ١٠٥

(٣) يقصد قول النبي ﷺ : « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنة .. »

كتابه : « الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل » فجعل هذا حرفاً خاصاً ، وهو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل ؛ لأن سيبويه كان حديث العهد بلغة العرب وقد عرف أنهم يسمون الاسم أو الفعل حرفاً ، فقيّد كلامه بأن قال : وقسموا الكلام إلى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل . وأراد سيبويه أن الكلام ينقسم إلى ذلك قسمة الكل إلى أجزائه لا قسمة الكل إلى جزئياته كما يقول الفقهاء بأن القسمة كما يقسم العقار والمنقول بين الورثة ، فيعطي هؤلاء قسم غير قسم هؤلاء ؛ كذلك الكلام هو مؤلف من الأسماء والأفعال وحروف المعاني فهو مقسوم إليها ، وهذا التقسيم غير تقسيم الجنس إلى أنواعه ، كما يقال : الاسم ينقسم إلى معرب ومبني . وجاء الجزولي وغيره فاعترضوا على النحاة في هذا ولم يفهموا كلامهم ، فقالوا : كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه فاسم المقسوم صادق على الأنواع والأشخاص وإلا فليست أقساماً له ، وأرادوا بذلك الاعتراض على قول الزجاجي ^(١) : (الكلام اسم وفعل وحرف) والذي ذكره الزجاجي ^(١) هو الذي ذكره سيبويه وسائر أئمة النحاة ، وأرادوا بذلك القسمة الأولى المعروفة وهي قسمة الأمور الموجودة إلى أجزائها كما يقسم العقار والمال ولم يريدوا بذلك قسمة الكليات التي لا توجد كليات إلا في الذهن ، كقسمة الحيوان إلى ناطق وبهيم وقسمة الاسم إلى المعرب والمبني ، فإن المقسم هنا هو معنى عقلي كلي لا يكون كلياً إلا في الذهن » ^(٢)

وما شرحه ابن تيمية هنا مثال جيد لتفريط اللغوي في هذا المبدأ المهم ، وما يترتب على هذا التفريط ، وهو يبين أن هذا الخطأ لم يقع فيه إلا المتأخرون من اللغويين (النحاة خاصة) ، أما المتقدمون كسيبويه ومن سبقه فلامجال لخطئهم في هذا المبدأ عند ابن تيمية ، وذلك لأنهم هم المؤسسون

(١) في المطبوعة (الزجاج) والصواب ما أثبتته كما سيتضح من التعليق على كلام ابن تيمية

(٢) مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٧ - ١٠٩

لعلم العربية وقد شافهوا العرب ، فهم - ضرورة - على علم بمعاني مصطلحاتهم الخاصة التي وضعوها هم واختلافها عن معاني ألفاظ تلك المصطلحات في لغة العرب ، مثل : الكلمة ، والكلام ، والحرف ، والفعل ، والرفع ، والنصب ، والجر ، والجزم ، والفاعل ، والمفعول ، والإضافة ... إلخ . (فالكلمة) - مثلاً - لاتستعمل في لغة العرب كما مضى من كلام ابن تيمية إلا في الجملة المفيدة ، وحين نستعرض استعمالها في القرآن والحديث نجد رأيه صحيحاً ^(١) ، وسيبويه والأوائل كانوا على علم بهذا ضرورة ، ثم مع توالي العصور خفى على أكثر النحاة - كما يقول ابن تيمية بحق ^(٢) - : الفرق بين معنى (الكلمة) في لغة العرب ومعناها الاصطلاحي الجديد لدى النحاة الأوائل ، فلما رأوا بعض الشواهد استعملت فيها (الكلمة) بمعنى الكلام المفيد ظنوا هذا مجازاً في لغة العرب ، وأن الحقيقة في لغتهم هي ما تعارفوا عليه في اصطلاحهم النحوي الخاص ، فقال أحدهم (وهو ابن مالك) .

* وكلمة بها كلام قد يؤم *

أي : يُقصد ، وهو يعني : قد يقصد في لغة العرب لافي اصطلاح النحاة . ومثل هذا يقال في (الحرف) أيضاً ، فاستعماله في لغة العرب عام يقع على اللغة وعلى القراءة المعينة من قراءات القرآن وعلى اصطلاحات النحاة الخاصة بالاسم والفعل والحرف وعلى أي لفظة كانت ، ويبين ابن تيمية أن سيبويه في أول كتابه قد أشار إلى هذا المعنى العام في لغة العرب ، حينما قال : « فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولافعل » ويحلل ابن تيمية هذا النص السيبويهي تحليلاً ممتازاً حل به الإشكال الذي طالما دوخ النحاة من شراح سيبويه أو غير شراحه . فحين تعود للسيرافي - مثلاً - نجده يضطرب اضطراباً عجباً في فهم نص سيبويه ، ويأتي بثلاثة أجوبة عن المراد بقوله (وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولافعل) لايسند أيها منها سياق ولا حجة عقلية وهي قوله : « إن سأل سائل فقال : لم قال (وحرف جاء لمعنى) وقد علمنا أن الأسماء والأفعال جئن لمعان ؟! قيل له :

١ - إنما أراد : وحرف جاء لمعنى في الاسم والفعل ؛ وذلك أن الحروف إنما تجئ للتأكيد ، كقولك : (إن زيدا أخوك) وللنفي ، كقولك (مازيد أخاك) ... ولغير ذلك من المعاني التي تحدث في الأسماء والأفعال .. والأسماء والأفعال معانيها في أنفسها قائمة صحيحة .

(١) يتضح ذلك من استعراض الآيات والأحاديث من فهارسها المشهورة

(٢) هذا واقع ، فلقد رجعت إلى كثير من متون النحو وشروحه في القرن الرابع ومابعده ولم أجد أحداً يتعرض لمعنى (الكلمة) في لغة العرب إلا ويخطئ فيه

٢ - ووجه آخر ، وهو أن قوله (وحر ف جاء لمعنى ليس باسم ولافعل ، أي جاء لمعنى ، [و] ذلك المعنى ليس باسم : أي : ليس بدال عليه الاسم ، « ولافعل » : أي [ليس] بدال عليه الفعل .

٣ - وفيه جواب آخر ، وهو أن حروف المعاني لما كانت تدخل لتغيير معنى ماتدخل عليه ، أو إحداث معنى لم يكن فيه ، فإذا انفردت لم تدل على ذلك ؛ صارت بمنزلة الياء والتاء والنون والهمزة اللاتي يدلن على الاستقبال ، والألف التي تدخل في (ضارب) .. وتدل على اسم الفاعل .. »^(١) إن هذه الأجوبة التي أوردها السيرافي تعد مرجوحة إذا ما قورنت بشرح ابن تيمية لعبارة سيبويه السابقة وكرر الشنتمري هذه الأجوبة نفسها ولم يأت بشيء لأنه إنما ينقل في الأعم الأغلب عن شراح سيبويه قبله^(٢) . وأما الفارسي صاحب التعليقة فلم يتعرض أصلاً لهذا النص المهم ، هذا مع انشغاله في صفحات كثيرة بإعراب ترجمة سيبويه للباب الأول !!^(٣) ولكن ابن تيمية يبين بسهولة واختصار - كما سبق في النقل عنه وكما سأزيد كلامه توضيحاً وبياناً - أن سيبويه حديث عهد بلغة العرب بل مشافه لهم ، وهو بصدد وضع أول كتاب جامع في علم العربية المستنبط من لغتهم ، ولاشك أنه يستعمل فيه عبارات خاصة بالنحاة من أساتذته ومشايخه إلا أنها - ولابد من ألفاظ العرب الذين يشافهم سيبويه في حال وضع الكتاب ، ومن ألفاظهم : لفظة (الحرف) التي تستعمل في لغتهم في كل ما يلفظ به قليلاً أو كثيراً ، وكذلك كانت هذه اللفظة تستعمل عند العلماء في ذلك العهد بهذا المعنى من لغويين وفقهاء وقراء ، ومعلوم أن هؤلاء القراء أو أكثرهم كانوا نحاة ، فطبيعي جداً أن يعبر سيبويه - في مضمون كلامه لانصه - عن كل قسم من أقسام الكلمة بالحرف وحينئذ يكون هذا الأسلوب جارياً على استعمال العرب واستعمال العلماء عامة لكلمة (الحرف) لاجارياً على الاستعمال الخاص بالنحاة ؛ فكأنه قال : فالكلم : حرف منه يسمى عندالنحاة (اسماً) ، وحرف آخر يسمى عندهم (فعلاً) ، وحرف ثالث جاء لمعنى ، لا يعد من الحرف الأول الذي هو الاسم ولا من الحرف الثاني الذي هو الفعل . واكتفى بالتمثيل (للاسم) دون حده لأن هذا الاصطلاح النحوي ليس جديداً على الناس في ذلك الوقت ، بل هو معروف في لغة العرب ، فهم يستعملون كلمة (اسم) ويطلقونها على الألفاظ فيقولون هذا اسمه كذا وهذا اسم لكذا ، وإن كان فيه بعض الجدة ، وهي إطلاقه عند النحاة على مايقوم مقام الأسماء في لغة العرب مثل الضمائر وأحرف الخطاب . أما (الفعل) فقد حرص على حده لأنه اصطلاح جديد كل الجدة على القارئ في ذلك الوقت ، لأن العرب لاتعرف الفعل إلا

(١) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ١ / ٥٢ - ٥٣

(٢) النكت في تفسير كتاب سيبويه ١ / ١٠٢ - ١٠٣

(٣) التعليقة على كتاب سيبويه ١ / ٣ - ١٤

للحدث نفسه ، والنحاة استعملوه في اللفظة الدالة على هذا الحدث . ولما جاء إلى القسم الثالث من أقسام الكلمة وهو الأدوات اكتفى بوصفه بقوله (وحرف ...) فدلّت عبارته على أن النحاة لم يضعوا اصطلاحاً خاصة للأداة مثلما فعلوا في (الاسم) و (الفعل) ، ولذلك اكتفى سيبويه بقوله (حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل) ليخرج القسمين الأولين ، ثم مع استمرار سيبويه في كتابه يعقد الباب بعد الباب صار يختصر فيقول (الحرف) يشير بذلك إلى ما قدمه في أول كتابه مما يوضح قصده ، وأصبحت هذه الكلمة عند النحاة فيما بعد خاصة بالأداة فقط .

فأينما إذن أنه لم يصب أي من النحاة أراد تفسير عبارة سيبويه هذه . والسبب في ذلك عدم التنبيه لقضية تطور الدلالات وإلا لو كان أولئك الشراح على ذكر مما شرحه ابن تيمية ودعا إليه من ضرورة الوقوف على التطور الحاصل في معاني الألفاظ حين دراسة كتب العلماء والنصوص القديمة بعامة لما وقعوا في تلك الأخطاء في معنى (الكلمة) وفي معنى (الحرف) .

ومن أمثلة هذا الخلط والخطأ الذي يقع فيه اللغويون نتيجة عدم التنبيه إلى الفرق بين المعنى القديم والمعنى الاصطلاحي الجديد ما ذكره ابن جني من أن الله تعالى إنما خص الأسماء في قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (البقرة : ٣١) دون الأفعال والحروف لأن الأسماء أقوى الأقسام الثلاثة^(١) فيمكن أن تتكون الجملة من اسمين ، ولا يمكن ذلك من فعلين فقط أو حرفين فقط ! فانظر كيف أخطأ في فهم الآية لأنه ظن أن الأسماء في الآية هي الأسماء النحوية المقابلة للأفعال والحروف !! بينما المراد بها أسماء كل شيء كما جاء في التفسير عن ابن عباس ومجاهد^(٢) .

تعقيب على كلام ابن تيمية :

وبعد هذا يحسن بنا التنبيه على أمور في كلام ابن تيمية الذي انتقد به جماهير النحاة المتأخرين ، وهي :

الأول : ذكر أن قول الزجاجي (أقسام الكلام ثلاثة : اسم وفعل وحرف)^(٣) هو قول سيبويه وسائر أئمة النحاة . لكن يعكّر على ذلك قول سيبويه (الكلم : اسم وفعل وحرف ..) ولم يقل (الكلام). والذي يظهر أن سيبويه حين يريد التحدث عن أقسام الجملة أو أجزائها يستعمل (الكلم)

(١) انظر الخصائص ١ / ٤١

(٢) تفسير ابن أبي حاتم ١ / ٨٠

(٣) الجمل للزجاجي : ١

كما في الباب الأول ، وكما في الباب الثاني (هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية) حين أراد أن يتحدث عن الأحكام الإعرابية والبنائية التي تلحق أواخر الكلمات . وأما إذا قال (الكلام) فإنه يريد التركيب الإسنادي بقطع النظر عن إفادته أو عدم إفادته ، وذلك خلاف ما يراه بعض النحاة المتأخرين ^(١) (وهو ابن مالك) من أن سيبويه لا يعني (بالكلام) إلا ما كان ذا إسناد مفيد ، محتجاً بقول سيبويه : « واعلم أن (قلت) إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكي بها وإنما تحكي بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً نحو قلت : زيد منطلق .. » . وليس له في هذا دليل كما بينه أبو حيان وقال إن الكلام هنا أعم من أن يكون مفيداً أو غير مفيد ، لأنه يقصد ما كان فيه إسناد ، حتى يخرج المفردة فهي لا تحكي بعد القول لأنه لا إسناد فيها ^(٢) .

وهناك دليل يرد رأى ابن مالك وهو قول سيبويه « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة ، فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب » ^(٣) ثم مثل على ذلك بأمثلة تبين بجلاء أنه لا يقصر الكلام على المفيد فائدة يحسن السكوت عليها كما يعبر المتأخرون . ثم أول ابن مالك بعض الأمثلة بما يتفق مع ما ذهب إليه من أن هذا هو رأي سيبويه ، كقوله في مثال سيبويه للمحال الذي عرفه بقوله : « أن تنقض أول كلامك بآخره » ومثل له بقوله : « أتيتك غداً وسأتيك أمس » فقال ابن مالك : قد « يكون التقدير : سأتيك في مقابل أمس » !! ^(٤)

وتصريح الأخفش ضد رأى ابن مالك أيضاً فقد قال : « وأما المحال فهو ما لا يصح له معنى ولا يجوز أن تقول فيه صدق ولا كذب لأنه ليس له معنى » ^(٥) وهو مع ذلك يعده كلاماً موافقاً لسيبويه ، فبان بذلك ضعف رأى ابن مالك . ولما زاد الأخفش على أقسام سيبويه الخمسة قسماً سادساً وهو (الخطأ) حاول ابن مالك أن يستدل على إخراجه من الكلام بدليل عجيب وهو قول النبي ﷺ : (كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا ما كان أمراً معروفاً أو نهياً عن منكر أو ذكراً لله تعالى) قال : « فبين أن كل ما سوى هذه الثلاثة من كلام ابن آدم عليه أي يؤخذ به ، وليس الخطأ أحد هذه الثلاثة ، ولا يؤخذ به لقوله تعالى ﴿ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ﴾ (الأحزاب : ٥) فليس بكلام .. » !! وحكاية هذا الكلام تغني عن رده . ^(٦)

(١) انظر شرح التسهيل لابن مالك ١ / ٥ ، ٦ . ورد عليه أبو حيان : التذييل والتكميل ١ / ٣٤ ، ٣٥ ولكن فاته دليل مهم في الرد على ابن مالك وهو ما ذكرته أعلاه .

(٢) انظر التذييل والتكميل ١ / ٣٤ ، ٣٥

(٣) الكتاب ١ / ٢٥ ، ٢٦

(٤) شرح التسهيل لابن مالك ١ / ٧

(٥) الكتاب ١ / ٢٦

(٦) شرح التسهيل لابن مالك ١ / ٦

الخلاصة :

والخلاصة أن نص سيبويه والأخفش صريحان في أنهما يستعملان (الكلام) فيما كان متضمناً إسناداً ، بقطع النظر عن الإفادة ، ولا دليل لكلام ابن مالك أصلاً ، بل الأدلة ضده .
فإذا تبين تفريق سيبويه بين (الكلم) و (الكلام) فقول ابن تيمية إذن إن كلام الزجاجي هو بعينه كلام سيبويه غير دقيق ، نعم ؛ نوافق ابن تيمية على ما ذكره من أن مراد الأوائل تقسيم الكل إلى أجزائه ، ولذلك لا يستنكر قولهم (أقسام الكلام ..)^(١) ، لكن لانوافقهم على أن (الكلم) و (الكلام) واحد عند سيبويه ، بل الظاهر أنه يريد « بالكلم » جمع : « الكلمة » لما ذكرنا آنفاً ، وتزيد هنا دليلاً آخر وهو قوله في أواخر كتابه : « باب عدة ما يكون عليه الكلم . وأقل ما تكون عليه الكلمة حرف واحد .. »^(٢) فهو إذن يستعمل مصطلح (الكلم) في سياق الحديث عن الكلمات . وأما مصطلح (الكلام) فمراده به ماتضمن إسناداً مفيداً كان أم غير مفيد .

الثاني : نسبته الاعتراض على الزجاجي إلى الجزولي (ت ٦٠٧) يوحى بأنه أول من اعترض عليه والواقع أن أول من اعترض بهذا الاعتراض المنطقي ، أو على الأقل لا يعلم أحد قبله اعترض به ، هو ابن الطراوة (ت ٥٢٨) كما ذكر الشلوبين الأندلسي^(٣) وهذا الاعتراض ذكره ابن الطراوة في كتابه « الإفصاح »^(٤)

الثالث : هذا التوجيه الذي وجه به ابن تيمية كلام الزجاجي مسبوق به ، فقد ذكره الشلوبين في شرحه لمقدمة الجزولي حينما اعتذر عن عبارة الزجاجي بقوله : لكلام أبي القاسم وجه يصح عليه وهو أن يكون من قسمة الجملة إلى أجزائها التي هي موادها .. وتلك قسمة لا يشترط فيها صدق اسم المقسوم على الأقسام ، لأن الكلام اسم واقع على الجمل ما قل منها وماكثر . وإنما قصد إلى قسمة الجملة إلى أجزائها لا إلى قسمة الجنس إلى أنواعه^(٥)

(١) وقد جاء في كلام سيبويه ما يدل على صحة قولنا : (أقسام الكلام : اسم وفعل وحرف) من باب تقسيم الكل إلى أجزائه وهو قوله : « اعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض ، فالأفعال أثقل من الأسماء .. » الكتاب ١ / ٢٠

(٢) الكتاب ٤ / ٢١٦

(٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ١ / ٢٠٤

(٤) إذ قال : « .. قولهم الكلام ينقسم إلى ثلاثة : اسم وفعل وحرف ، وإنما ينقسم الكلام إلى ثلاثة : الدعاء والسؤال والخبر وكل واحد من هذه الثلاثة كلام ، ولو انقسم الكلام إلى اسم وفعل وحرف وجب أن يكون قولنا (رجل) على حدته كلاماً .. » الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح : ٨

(٥) شرح المقدمة الجزولية الكبير ١ / ٢٠٤ ، ٢٠٥ مع تصرف قليل

الرابع : قوله إن استعمال (الكلمة) في الاسم والفعل والحرف « اصطلاح محض لبعض النحاة » ليس بصحيح ، لأنه هو المأثور عن النحاة ، ولم يصل إلينا غيره ، ومن أقدم ما وصل إلينا من ذلك ما ذكر سيبويه خاصة في « باب عدة ما تكون عليه الكلم ... » ^(١)

٤ - ومما ذكره ابن تيمية من الآثار السيئة للغفلة عن تطور المعاني وما ينتج عن ذلك من تحريف النصوص أو فهمها على غير المراد منها ، خطأ بعض الفقهاء في فهم المعنى المراد من كلمة (القضاء) في نصوص الشريعة بسبب غفلتهم عن التطور الواقع في اصطلاحهم الخاص في هذه اللفظة . يقول ابن تيمية : « لفظ (القضاء) في كلام الله وكلام الرسول المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها كما قال تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة : ١٠) وقوله ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِمْ مَنَاسِكُكُمْ ﴾ (البقرة : ٢٠٠) ثم اصطلاح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ (القضاء) مختصاً بفعالها في غير وقتها ، ولفظ (الأداء) مختصاً بما يفعل في الوقت ، وهذا التفريق لا يعرف في كلام الرسول . ثم يقولون . قد يستعمل لفظ (القضاء) في (الأداء) فيجعلون اللغة التي نزل القرآن بها من النادر . ولهذا يتنازعون في مراد النبي ﷺ [بقوله] : « فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا » وفي لفظ : « فأتموا » فيظنون أن بين اللفظين خلافاً ، وليس الأمر كذلك ، بل قوله « فاقضوا » كقوله « فأتموا » لم يرد بأحدهما الفعل بعد الوقت ، بل لا يوجد في كلام الشارع أمر بالعبادة في غير وقتها .. ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها » ^(٢)

٥ - ومما ذكر أيضاً من أغلاط بعض الفقهاء في فهم دلالات الألفاظ الشرعية بسبب الغفلة عن تغير معاني هذه الألفاظ غلط بعضهم في فهم المراد « بالنبيذ » أو « الانتباز » الذي رخص فيه النبي ﷺ فحملوه على لغتهم المحدثه التي يعني النبيذ فيها : الخمر المسكرة ! وكذلك لما سمع بعضهم تحريم « الخمر » ، وكانت لغته المحدثه قد تطورت فيها دلالة « الخمر » فأصبحت مقصورة على خمر العنب خاصة ؛ ظن أن أنواع الخمر الأخرى حلال ، فكانت نتيجة هذه الغفلة عن تطور الدلالات ، وعدم إعطاء تفسير النصوص حقها ؛ من معرفة دلالات الألفاظ القرآنية أو النبوية على ضوء العرف اللغوي السائد ، وعلى ضوء السياقات الخاصة ، ومن تمييز كل مرحلة لغوية عما يليها أو يسبقها ؛ كانت

(١) انظر ص ١٧٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٦ .

نتيجة ذلك خطأ شنيعاً وهو تحيل الحرام ! يقول ابن تيمية معللاً خطأ بعض الفقهاء في هذا : « لكون معناه [أي معنى اللفظ] في لغته وعرفه [أي لغة الفقيه وعرفه] غير معناه في لغة النبي ﷺ ، وهو يحمله على ما يفهمه في لغته بناء على أن الأصل بقاء اللغة كما سمع بعضهم آثاراً في الرخصة في (النبيذ) فظنوه بعض أنواع المسكر ، لأنه لغتهم ، وإنما هو ما يُنبذ لتحلية الماء قبل أن يشتد ؛ فإنه جاء مفسراً في أحاديث كثيرة صحيحة . وسمعو لفظ (الخمر) في الكتاب والسنة فاعتقدوه عصير العنب المشتد خاصة ، بناء على أنه كذلك في اللغة ، وإن كان قد جاء من الأحاديث أحاديث صحيحة تبين أن (الخمر) اسم لكل شراب مسكر » (١)

وماروي عن السلف مما يؤيد كلام ابن تيمية من أن (النبيذ) الوارد في النصوص الشرعية ليس هو ما وصل إلى درجة التخمير أو الاشتداد أو الغليان : ماروي عن أبي العالية حينما سأله أحدهم قائلاً : « رجل ليس عنده ماء ؛ عنده نبيذ ، أيغتسل به في جنابة ؟ قال : لا ، فذكرت له ليلة الجن (٢) فقال : أنبذتكم هذه الخبيثة ؟! إنما كان ذلك زبيب وماء » (٣) وطريقة هذا الانتباز الذي كانوا يفعلونه وسببه ، أنهم يلقون في الماء « تمرات يابسة لا تغير له وصفاً ، إنما كانوا يصنعون ذلك لأن غالب مياههم لم تكن حلوة » كما يقول ابن حجر (٤) . فالسائل لأبي العالية - وهو أبوخلدة - ظن أن ما كان يسميه هو وأهل عصره « نبيذاً » - وهو مسكر - هو نفسه الذي جاء في حديث ابن مسعود والذي روي فيه أن النبي توضع منه ، فأنكر عليه أبو العالية ، منبهاً له إلى أنه إن اتفق اللفظ في الحالتين فالمعنى مختلف . وهذا من فقه أبي العالية وإدراكه لتاريخ دلالات الألفاظ . وهو أنموذج لفهم السلف وفقههم الدقيق .

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٤٤ ، ٢٤٥ . والمقصود هنا أبوحنيفة وأصحابه رحمهم الله فانظر : (مختصر الطحاوي) : ٢٧٧ -

٢٧٨ ، (وشرح معاني الآثار) للطحاوي أيضاً : ٤ / ٢١٤ - ٢١٥ ، ٢٢٢

(٢) يقصد الحديث الذي يروي عن ابن مسعود أنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن فقال له : أمعك ماء ؟ فقال : لا ، فقال : فما هذه الإداوة ؟ فقال : فيها نبيذ ، فقال : ثمرة طيبة وماء طهور . قال : فتوضأ وصلى . أخرجه أحمد (المسند ط الأرنؤوط وزملائه : ٦ / ٣٢٣ ، ٣٣٢ ، ٣٦٠) وغيره . وذكر ابن حجر والنووي أنه ضعيف باتفاق المحدثين (فتح الباري ١ / ٤٢٢ ، خلاصة الأحكام ١ / ٧١) . وطول ابن دقيق العيد الكلام فيه ، فانظر : الإمام ١ / ١٧٥ - ١٨٩

(٣) سنن الدارقطني ١ / ٧٨ وقد جزم به البخاري عن أبي العالية ، فتح الباري ١ / ٤٢١ . وأخرجه أبويعبيد في كتاب الطهور (٣١٤) : حدثنا مروان بن معاوية عن أبي خلدة به . وهذا إسناد صحيح كما يتبين من تراجم هذين في (تهذيب الكمال) للمزي ، فإنهما ثقتان . وإنما عدلت عن ذكر لفظ أبي عبيد وذكر الأثر كما في الدارقطني لأنه بدا لي أن في المطبوع من (الطهور) لأبي عبيد تصحيحاً ، وقد فات المحقق ، وهو قوله : « قال : : فقد أنبذتكم .. » ويظهر لي أن الصواب : « فقال » بدل « فقد » : « قال » الأولى لأبي خلدة ، والثانية لأبي العالية ، والله أعلم .

(٤) فتح الباري ١ / ٤٢٢

٦ - وما ذكر أيضاً غلط أهل التفويض في نصوص الصفات الذين يقولون لا يعلم مراد الله ورسوله بهذه الصفات التي وصف بها نفسه ، ويحتجون بأن السلف كان أكثرهم يقف على لفظ الجلالة من قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ (آل عمران : ٧) وأوقعهم في هذا الخطأ جهلهم بالتطور الدلالي في كلمة (التأويل) فهي في لغة القرآن والسنة والصحابة لها معنى يختلف عن المعنى الاصطلاحي الحادث بعد ذلك ، يقول ابن تيمية راداً على فهمهم : « .. ليس الأمر كذلك ، فإن أولئك السلف الذين قالوا : لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ، ولم يكن لفظ (التأويل) عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ؛ وهو : صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم ، لاسيما ومن يقول إن لفظ (التأويل) هذا معناه يقول : إنه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به . وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرده الله . وإنما كان لفظ (التأويل) في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ (التأويل) في مثل قوله : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل .. ﴾ (الأنعام : ٩٢) وقال تعالى ﴿ ذلك خير واحسن تأويلاً ﴾ (النساء : ٥٩) وقال يوسف ﴿ يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ﴾ (يوسف : ١٠٠) وقال يعقوب له ﴿ ويعلمك من تأويل الأحاديث ﴾ (يوسف : ٦) .. فتأويل الكلام الطلبي ؛ الأمر والنهي : هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، كما قال سفيان بين عيينة : (السنة تأويل الأمر والنهي) . وقالت عائشة : (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ؛ يتأول القرآن) .. وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله : هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما : (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون : إنا لانعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه .. وأما من قال : إن (التأويل) الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله وقالوا إنهم يعلمون معناه كما قال مجاهد : (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها) .. (١)

٧ - ومن ذلك أيضاً تفسير الزجّاج (القنوت) في القرآن بأنه الدعاء في القيام ، وقال إن هذا هو المشهور في اللغة ، فذكر ابن تيمية أن هذا اصطلاح الفقهاء ، وأن القنوت في القرآن هو الطاعة الدائمة ، يقول راداً على الزجّاج : « .. قول القائل إن المشهور في اللغة أنه الدعاء في القيام إنما أخذه من كون هذا المعنى شاع في اصطلاح الفقهاء إذا تكلموا في القنوت في الصلاة ، وهذا عرف خاص .. وإلا فلفظ (القنوت) في القرآن واللغة ليس مشهوراً في هذا المعنى ، بل ولا أريد به هذا المعنى ، ولا هو أيضاً مشتركاً ، بل اللفظ بمعنى الطاعة أو الطاعة الدائمة ، ولهذا يفسره المفسرون بذلك »^(١) ومن الشواهد التي ذكرها في الرد على الزجّاج قوله تعالى : « أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً » (الزمر : ٩)^(٢) وهناك أمثلة أخرى ذكرها ابن تيمية تبين خطورة الغفلة عن تطور دلالات الألفاظ في فهم النصوص أكتفي عنها بما أورده هنا^(٣) .

ومن خلال هذا العرض نرى أهمية الموضوع الذي اهتم به ابن تيمية ورآه من القضايا العلمية الخطيرة التي يتوجب على العلماء والباحثين التنبيه لها خاصة إذا كانوا يبحثون في نصوص الشرع ، فإنهم - كما تبين من شرح ابن تيمية - إن لم يأخذوا بعين الاعتبار قضية تطور الدلالات ويعطوها حقها من الدرس التاريخي والمقارن فسوف يقعون لا محالة في الخطأ ، وهذا الخطأ قد يكون جسيماً لأنه قد يوقع في تحليل حرام أو تحریم حلال أو القول على الله أو الرسول ما لم يقولوا .

والحق أنا لم نجد من عرض لهذه المشكلة وبين غفلة كثير من الباحثين عنها ووضح الأخطاء العلمية الكبيرة المترتبة على الجهل بها ، ودعا إلى ضرورة الإمام بالدرس التاريخي لدلالات الألفاظ حين دراسة النصوص القديمة قبل ابن تيمية بمثل هذه الإفاضة والتحقيق الذي وجدناه عنده .

نعم نجد إشارات عند بعض القدماء تدل على أن الجهل بتطور معاني الألفاظ يوقع الفقيه في الخطأ في فهم النصوص الشرعية ، كما نجد - مثلاً - عند ابن قتيبة حين ذهب إلى أن معنى (الوضوء) في حديث (من مس فرجه فليتوضأ) هو غسل اليد ، وحمله في حديث (إنما هو بضعه منك) حينما سئل عليه السلام عن الوضوء من مس الذكر على أنه الوضوء للصلاة ، وكان مما قاله في ذلك رداً على بعض الفقهاء ممن ذهب إلى إيجاب وضوء الصلاة على من مس ذكره : « عن معاذ بن جبل أنه قال : ليس الوضوء من الرعاف والقيء ومس الذكر ومامسته النار بواجب . ف قيل له : إن ناساً يقولون إن رسول الله عليه السلام قال : (توضؤوا مامست النار) فقال : إن قوماً سمعوا ولم يعوا ، كنّا نسمى غسل الفم واليدين وضوءاً ، وليس بواجب »^(٤)

(٢) السابق ١ / ٦

(١) جامع الرسائل ١ / ٧

(٣) انظر مثلاً مجموع الفتاوى ٢ / ١٧ ، وجامع الرسائل ١ / ٢٧ ، ٢٨

(٤) كتاب المسائل والأجوبة لابن قتيبة ٩٥

ثم قال ابن قتيبة :

« وأما المتأخرون من أصحاب الحديث فلا علم لهم بمعنى الوضوء في اللغة ، وإنما يعرفون وضوء الصلاة ، فإذا ورد عليهم معنى الوضوء في حديثٍ ظنوا أنه ذلك » ^(١)

ففي كلام ابن قتيبة إشارة إلى خطأ أولئك المحدثين - في نظره - حين غفلوا عن الفرق بين المعنى العرفي العام لكلمة « الوضوء » في حديث (من مس فرجه فليتوضأ) ، وهو مطلق الحُسن والنظافة ^(٢) ، والمعنى الاصطلاحي الشرعي الخاص وهو وضوء الصلاة في حديث (الرجل يمس ذكره في الصلاة ، أعليه الوضوء ؟ فقال النبي ﷺ : لا إنما هو بَضْعَة منك) ^(٣) . وهذا المعنى الشرعي - كما هو معلوم - حادث بعد المعنى العرفي العام .

فكلام ابن قتيبة هذا يدل على وجود إشارات من هذا النوع عند القدماء ، لكن مثل هذه الإفاضة والبيان للغفلة عن مسألة تطور دلالات الألفاظ وآثارها التي وجدناها عند ابن تيمية لم تكن موجودة عند القدماء بهذه الصورة .

ولقد كان عصر ابن تيمية خاصة محتاجاً إلى هذا التنبيه وتلك الدعوة التي قام بها ابن تيمية لتفشي الجهل بقضية تطور الدلالات بين الفقهاء والمتكلمين ، مما جعلهم يقعون في أخطاء وأوهام عديدة في فهم النصوص القديمة .

ويبدو أن الجهل بهذه الحقيقة الواقعة ؛ حقيقة التطور والتغير ، قد وصل في ذلك العصر إلى حد مزِرٍ جعل بعض علماء الاجتماع النابغين - ممن جاء بعد ابن تيمية - ينشط لتوضيح هذه الحقيقة وصياغتها في نظرية علمية متينة ، يطبقها على مظاهر الحياة الاجتماعية من سلوك أفراد وعادات مجتمع وسياسة دولة ولغة أمة ... ، ذلك هو ابن خلدون الذي قال في صراحة ووضوح : « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر . إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول » ^(٤) ومن تطبيقه هذه النظرية على اللغة الأبواب القيّمة التي عقدها في أواخر مقدمته وبين فيها أن اللغة العربية مرت بمراحل من التطور ، فاللغة المضربة انشقت عن اللغة الحميرية واختلفت عنها في كثير من المظاهر ، واللغة العربية التي في عصره تختلف عن

(١) كتاب المسائل والأجوبة لابن قتيبة ٩٥

(٢) القاموس المحيط (و ض)

(٣) انظر بلوغ المرام لابن حجر ١٧

(٤) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على وافي ١ / ٢٠١ . وقد نقل المحقق عن ابن خلدون في هذه الصفحة والتي تليها مثلاً من أمثلة خطأ بعض المؤرخين في فهم المراد بكلمة « معلم » حين يوصف بها أحد القدماء كالحجّاج وأبيه مثلاً ، فيظنون دلالتها كدالتها في عصرهم ! ويجهلون تطور معنى الكلمة .

اللغة المضربة الجاهلية والاسلامية ... الى غير ذلك من بحوث قيمة في التطور البنيوي والمعنوي ^(١) .

رابعاً : أنواع تطور المعنى (تطور في المفرد ، وتطور في المركب) :

تعرض ابن تيمية في بحثه لمسائل تطور المعنى إلى أن تطور المعنى كما يكون في الكلمات المفردة يكون كذلك في المركبات أو في الجمل .

١ - تطور في المفرد :

أما المفردات فقد سبق توضيحه لتطور معانيها فيما مضى .

٢ - تطور في المركب :

وأما الجمل فكما يقع في الأمثال المضروبة فهي أول ما قيلت كانت مخصوصة بحادث أو موقف معين فكان لها دلالة خاصة بذلك الموقف ، ولكن لاستحسان الناس لتركيب هذه الجملة المعينة يستعملونها فيما بعد في كل موقف يتشابه مع ذلك الموقف الأول ، ووجه الشبه بين كل موقف آت وذلك الموقف الأول الذي قيلت فيه الجملة سوف يكون في معنى كلي عام يربط بين جميع هذه المواقف المتشابهة فيه . وحينئذ يكون هذا تطوراً في دلالة الجملة بأن تنقل دلالتها من الخصوص إلى العموم ، أي من معنى خاص بموقف معين إلى معنى كلي عام . يقول ابن تيمية : « قد يعبر في اللغة بضرب المثل أو بالمثل المضروب عن نوع من الألفاظ فيستفاد منه التعبير كما يستفاد من اللغة ، لكن لا يستفاد منه الدليل على الحكم كأمثال القرآن ، وهو أن يكون الرجل قد قال كلمة منظومة أو منشورة لسبب اقتضاه فشاعت في الاستعمال حتى يُصار يعبر بها عن كل ما أشبه ذلك المعنى الأول ، وإن كان اللفظ في الأصل غير موضوع لها ، فكأن تلك الجملة المثلية نقلت بالعرف من المعنى الخاص إلى العام كما تنقل الألفاظ المفردة . فهذا نقل في الجملة ، مثل قولهم : (يداك أو كتا وفوك نفخ) هو مواز لقولهم : أنت جنيت هذا ، لأن هذا المثل قيل ابتداء لمن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ ، ثم صار مثلاً عاماً . وكذلك قولهم (الصيف ضيعت اللبن) مثل قولك : فرطت وتركت الحزم وتركت ما يحتاج إليه وقت القدرة عليه حتى فات ، وأصل الكلمة ^(٢) قيلت للمعنى الخاص . وكذلك (عسى الغوير

أبؤساً^(١) أي : أتخاف أن يكون لهذا الظاهر الحسن باطن ردي ؟ فهذا نوع من البيان يدخل في اللغة والخطاب ، فالتكلم به حكمه حكم المبين بالعبارة الدالة ، سواء كان المعنى في نفسه حقاً أو باطلاً ، إذ قد يُتمثل به في حق من ليس كذلك .. »^(٢)

ويقول أيضاً عند حديثه عن بعض أمثال القرآن كقوله تعالى (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله) : « هذا اللفظ أصله أن المحاربين يوقدون ناراً يجتمع إليها أعوانهم وينصرون وليهم على عدوهم ، فلا تتم محاربتهم إلا بها ، فإذا طفت لم يجتمع أمرهم ، ثم صار هذا كما تستعمل الأمثال في كل محارب بطل كيده ، كما يقال (يداك أو كتاك وفوك نفخ) ومعناه : أنت الجاني على نفسك . وكما يقال : (الصيف ضيعت اللبن) معناه . فرطت وقت الإمكان . وهذه الألفاظ كان لها معنى خاص ، نقلت بعرف الاستعمال إلى معنى أعم من ذلك ، وصار يفهم منها ذلك عند الإطلاق لغلبة الاستعمال ، ولا يفهم منها خصوص معناها الأول ، كسائر الألفاظ التي نقلها أهل العرف إلى أعم من معناها مثل لفظ (الرقبة) و (الرأس) في قوله (فتحرير رقبة) .. »^(٣)

ونلاحظ أن تطور الدلالة في الجمل التي تصبح أمثالا لا علاقة له بالمعاني المعجمية لألفاظ تلك الجمل وإنما يتعلق بالمراد منها ، أو بمعنى المعنى على تعبير الجرجاني^(٤) وهو الذي سيصبح معنى كلياً عاماً يتشابه فيه ما لا ينحصر من المواقف التي وقعت والتي يمكن أن تقع .

وليس كذلك التطور في الألفاظ المفردة ، إذ يمكن إيجاد علاقة فيها بين المعاني الجديدة والقديمة عن طريق علاقات الخصوص والعموم أو المشابهة في المسمى وغير ذلك ، وليس شيء من هذه العلاقات راجعاً إلى المعنى المقصود ، لأن هذا المعنى يتعلق بالمركبات لا بالمفردات ، ولذلك كان ابن تيمية مصيباً في ربط تطور الجمل بالغاية من الحدث الكلامي لابعاني الألفاظ كما فعل الزجاج مثلاً الذي حاول ربط دلالة المثل المشهور (رفع عقيرته) - والذي يطلق على رافع الصوت - بمعنى « عقر » ! فأبعد النجعة ؛ إذ لا علاقة بين « الصوت » و « العقر » ، ولذلك رد عليه ابن السراج . وأصل هذه الجملة كما يقول ابن جني : « أن رجلاً قطعت إحدى رجليه فرفعها ووضعها على الأخرى ثم صرخ بأرفع صوته فقال الناس : رفع عقيرته »^(٥) ثم إن الناس بعد ذلك أخذوا من هذا الموقف : الصياح العالي فقط ، وجعلوا يعبرون عن صاحبه بقولهم : (رفع عقيرته) سواء كان يرفع عقيرة أم لا يرفع شيئاً .

(١) في المطبوع : (العويد) ، خطأ . والمثل مشهور .

(٢) مجموع الفتاوى ١٤ / ٦٣ - ٦٤

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٧١ - ٤٧٢

(٤) انظر شرحه لهذا التعبير في (دلائل الإعجاز) : ٢٦٣

(٥) الخصائص ١ / ٦٦ . وانظر في هذا الموضع كلام الزجاج ورد ابن السراج عليه .

والواقع أننا إذ تأملنا في نقل دلالة هذه الجمل المثلية نجد أنها في أول أمرها تكون من باب الاختصار على جزء من دلالة الجملة ، هو الجزء المهم ، وهو الذي جعلناه الغاية من الحدث الكلامي ، ثم بعد ذلك يُنسى الجزء الآخر شيئاً فشيئاً حتى لا يكاد يعرف عند أكثر الناس إلا بالاطلاع على تاريخ تلك الجملة . فمثلاً : (يداك أو كَتَا وفوك نفخ) هذا الكلام أول ما قيل دل على معنى قريب هو المعنى المباشر لهذه الألفاظ ، وهو المعنى الخاص المتعلق بهذا الحدث المعين ، وهو الحدث المرتبط بالبحر ، والزرق ، والنفخ فيه ، وإيكائه ... ^(١) ودل على معنى بعيد هو الغاية من إنشاء الكلام ، وهو : أنت الجاني على نفسك ؛ أي تحمل عاقبة فعلك وحَدِّك . ثم بعد ذلك ، حين استعملت هذه الجملة استعمال الأمثال اقتصر فيها على الدلالة الثانية دون الأولى ، وجروا على هذا حتى نسيت الدلالة الأولى . فهذا النقل إذن ليس نقلاً إلى معنى جديد لاصلة له بمعنى الموقف الأول كما قد توحى به كلمة « نقل » ؛ بل هو نقل عن طريق الاختصار على جزء من الدلالة ، وهو الجزء الأهم الذي يمكن أن يعمّ مواقف كثيرة مشابهة .

خامساً : كَيْفِيَّةُ فَهْمِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ ، وَتَمْيِيزُ مَعَانِيهَا عَنِ الْمَعَانِي الْحَادِثَةِ بَعْدَهَا :

لما رأى ابن تيمية الآثار السيئة الناجمة عن الجهل بمسألة تطور دلالات الألفاظ ، والتي تسبب فيها بعض الفقهاء حين استنباطهم الأحكام والمعاني من النصوص الشرعية ؛ وضع قاعدة مهمة يكفل تطبيقها للفقهاء أمرين اثنين :-

- ١ - معرفة معاني النصوص الشرعية كتاباً وسنة .
- ٢ - معرفة المعاني الحادثة لنفس الألفاظ المستعملة في النصوص الشرعية ، فإذا عرف الفقيه هذين الأمرين أمكنه معرفة مراد الله تعالى ، وتجنّب الخطأ فيه بحمله على المعاني الحادثة أو المتطورة بعد ذلك . هذا مع ما يجب عليه - كما هو معلوم ^{من} - معرفة اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم . وتلك القاعدة يشرحها ابن تيمية بقوله :

« ينبغي إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ : ماذا عني بها الله ورسوله ، فيُعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده ، وهي العادة المعروفة من

(١) ينقل أبو عبيد عن المفضل أن أصل هذا المثل أن رجلاً أراد أن يعبر بحراً فأخذ زَقاً ونفخ فيه ولم يحسن إحكامه حتى إذا توسط البحر خرج منه الهواء فاستغاث برجل فقال له هذا الكلام ، يعني أنت فعلت هذا بنفسك . انظر (الأمثال) لأبي عبيد : ٣٣١

كلامه . ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره ، وكانت النظائر كثيرة ؛ عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ ، بل هي لغة قومه . ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه » (١)

فابن تيمية يبين أنه لا بد للفقهاء من معرفة العرف اللغوي المتعلق بلفظ معين في النص القرآني أو النبوي حين يريد معرفة معنى ذلك اللفظ أو استنباط حكم منه ويرشد ابن تيمية الفقيه إلى استخدام وسيلة جمع نظائر ذلك اللفظ في النصوص الشرعية لمعرفة العرف اللغوي . فهدف الفقيه هنا هو معرفة (العرف اللغوي) ووسيلته إلى ذلك هو (النظائر) الأخرى للفظ المعين . ثم إذا تبين له معنى اللفظ الشرعي المعين في ضوء العرف اللغوي سلم حينئذ من حمل النص الشرعي على العرف اللغوي الحادث بعد ذلك وسلم أيضاً من الخطأ في معنى النص الشرعي .

وبيّن ابن تيمية بعض الأمثلة لخطأ بعض الفقهاء حينما لم يسلكوا هذه الطريقة ويطبقوا القاعدة التي شرحها ابن تيمية فيقول :

« ولهذا كان استعمال القياس في اللغة وإن جاز في الاستعمال فإنه لا يجوز في الاستدلال ؛ فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك - على ما فيه من النزاع - لكن لا يجوز أن يعتمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني ، ويقول : إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك ، بل هذا تبديل وتحريف . فإذا قال [النبي ﷺ] : « الجار أحق بسقبة » فالجار هو الجار ، ليس هو الشريك ؛ فإن هذا لا يعرف في لغتهم . لكن ليس في اللفظ ما يقتضي أنه يستحق الشفعة ، لكن يدل على أن البيع له أولى .. وكذلك (النبأش) كانوا يسمونه سارقاً كما قالت عائشة : « سارق موتانا كسارق أحيانا .. » (٢)

الفصل الرابع

الحقيقة والمجاز

المبحث الأول : ما قبل الحقيقة والمجاز (ظاهرة الإتساع)

المبحث الثاني : نشأة الحقيقة والمجاز (الفكرة)

المبحث الثالث : تطور الحقيقة والمجاز (النظرية)

المبحث الرابع : موقف ابن تيمية من نظرية (الحقيقة والمجاز)

المبحث الخامس : نقد المعاصرين لنقض ابن تيمية نظرية الحقيقة والمجاز

الفصل الرابع : الحقيقة والمجاز

تمهيد

تعدّ نظرية الحقيقة والمجاز في اللغة العربية من النظريات الخطيرة في علوم العربية بل وفي الفكر الإسلامي ؛ وذلك لأنها كانت دعامة كبرى في تفسير كثير من الظواهر الأدبية الفنية في نصوص الأدب العربي وفي تفسير كثير من المشكلات العقدية في النصوص الشرعية فيما عرف بكتب مُشكّل القرآن ومُشكّل الحديث .. على أنها أيضاً كانت من أسباب اختلاف الفرق الإسلامية في فهم نصوص الصفات ، حتى وقع كثير من هذه الفرق فيما عُرِف بتأويل الصفات الإلهية ، أي صرفها عن معناها الظاهر إلى معنى آخر لعلاقة ما بحسب اصطلاحهم .

والدارس لتاريخ هذه الفكرة يجد أنها في أول نشأتها ونموها كانت مُعينة على فهم النص ، فهي ليست إلا أداة مفسّرة ، أخذت من النص ثم وظفت لخدمة هذا النص بتوضيحه وإزالة الإشكال عنه ، عن طريق ذكر النظائر والأشباه من لغة العرب أو من نصوص القرآن والحديث ، وعن طريق توضيح الجانب البلاغي في النص من استعارة أو توكيد أو غير ذلك من أوجه التوسّع المتعددة في لغة العرب . وهذا النمط من فهم هذه الفكرة والإفادة منها في تفسير النصوص نجده في كتب الأقدمين أصحاب الفهم السليم للغة العرب ككتاب سيبويه وأبي عبيدة معمر بن المثنى وابن قتيبة وأمثالهم .

وكان هؤلاء يعتقدون أن تفسير مشكلات النص بهذه النظرية لا يستطيعه ولا يقوم به إلا من اتصف بالعلم الواسع بمظاهر لغة العرب وعرف عاداتهم وأعرافهم في أنواع القول المختلفة ؛ من شعر وخطب وأمثال وكلام مرسل ، ووقف على مقامات الخطاب المختلفة ؛ من مدح وهجاء ووصف ورثاء وجد وهزل ، وإطناب وإيجاز ، وتصريح وإشارة ، وعلم الأسباب الداعية إلى كل ذلك حتى يفرق بين دواعي الحقيقة ودواعي المجاز ، ولذلك نجد الأئمة الذين تعرضوا لهذا الموضوع في كتبهم يحرصون أشد الحرص على أمر الدارس - وخاصة المتفقه - بالتوسّع في دراسة لغة العرب وتفهم مذاهبهم في كلامهم كما ثرى عند الشافعي في رسالته ^(١) وعند أبي عبيدة في مجاز القرآن ^(٢) وعند ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ^(٣) .

ولكن هذه النظرية استحالت بعد ذلك عند المتأخرين في القرنين الرابع والخامس ومابعدهما إلى

(٢) مجاز القرآن ١ / ٨ ، ١٨

(١) الرسالة ٤٨ - ٥٣

(٣) تأويل مشكل القرآن : انظر باب (ذكر العرب وماخصهم الله به من العارضة والبيان واتساع المجاز) ١٢ ، وباب (القول في

المجاز) ١٠٣

سلاح يستعمل في حرب فكرية ضخمة بين الفرق الإسلامية المختلفة ، خاصة في نصوص الصفات والوعد والوعيد والأسماء الشرعية ، وأصبحت هذه الفرق المتناحرة من جَهْمِيَّةٍ ومعتزلة ومرجئة وأشعرية ورافضة وخوارج وغيرها تستعمل هذه النظرية استعمالاً يهدف إلى الدفاع عن العقائد والأفكار التي تؤمن بها كل فرقة من هذه الفرق . هذا مع عدم استعداد كثير من هؤلاء الذين يفسرون النصوص بالحقيقة والمجاز بما يلزمهم من التزوّد بالعلوم اللغوية التي لا بد منها لكل من أراد معرفة الفرق بين التحقيق والتجوّز في لغة العرب عامة وفي لغة القرآن والحديث خاصة .

ومن هنا حُقّ لابن القيم أن يسمي « المجاز » بصورته المشوّهة التي استحال إليها على يد هؤلاء المتكلمين في الصفات والغيبيّات بالهوى والعصبية للباطل ؛ حُقّ له أن يسميه « طاغوتاً » ويجعله من جملة الطواغيت التي تصد عن القرآن وعن فهمه الفهم السليم ثم العمل به ^(١) .

وستحدث فيما يلي عن تلك المرحلة الأولى التي كانت ممهّدة لفكرة (الحقيقة والمجاز) ، والتي اعتمد العلماء فيها على مبدأ (التوسّع) مقابل (الأصل) .

(١) انظر كتابه مختصر الصواعق المرسلة . وقد طُبِعَ الأصل - لكن ناقصاً - بتحقيق د. علي آل دخیل الله

المبحث الأول : ما قبل الحقيقة والمجاز (ظاهرة " الاتساع ")

حين ننظر في بعض كتب القرن الثاني الهجري التي تُعدّ أصولاً في علوم اللغة والشريعة مثل كتاب سيبويه ورسالة الشافعي ومجاز أبي عبيدة نجد هؤلاء الأئمة قد نبهوا إلى ظاهرة مهمة من ظواهر اللغة العربية أطلقوا عليها : (الاتساع) وقد يقرنون به : (الاختصار) أو (الاختزال) . ويجعلون هذه المصطلحات مقابل ما أطلقوا عليه (الأصل) . ويُفهم من تحليلهم أن (الاتساع) و (الأصل) قسيما ، وأن (الاتساع) خروجٌ عن (الأصل) لأسباب لم يُعنوا بتفصيلها ، إلا أنهم شرحوا سبباً مهماً منها وهو : الاختزال والإيجاز ، وهو سبب تقتضيه طبيعة اللغة التي تميل دائماً إلى التخفيف وإطراح ما يمكن الاستغناء عنه من الأصوات أو الكلمات أو العبارات . إلا أنهم نبهوا إلى أن العرب لا تكاد تتسع في التعبير لأجل الاختصار إلا إذا كثر (الأصل) في كلامهم ، حتى يصل إلى درجة الابتذال أو البلى ، فحينئذ يكون ذلك مظنة (الاتساع) .

وقد ذكروا أنواعاً كثيرة من الاتساع ، بعضها يتعلق بالمعجم ، وبعضها يتعلق بالبنية (الصرف) وبعضها يتعلق بالتركيب (النحو) . وسنعرض بعض الأمثلة التي توضح ذلك مما صنعه كل واحد من الأئمة المتقدم ذكرهم ^(١) فيما يلي :

أولاً : عند النحاة :

نَبّه سيبويه (١٨٠هـ) في مقدمة كتابه ^(١) ، إلى أن العرب ربما «يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك ، ويحذفون ويعوضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتى يصير ساقطاً . فمما حذف وأصله في الكلام غير ذلك : (لم يكُ) و (لا أدري) وأشباه ذلك . وأما استغنائهم بالشيء عن الشيء فإنهم يقولون : (يدع) ولا يقولون (ودع) استغنوا عنها (بترك) وأشباه ذلك كثير . والعوض قولهم : زنادقة وزناديق ، وفرازنه وفرازين ، حذفوا الياء وعوضوا الهاء .. » ^(٢) فهذه الظواهر التي ذكرها سيبويه هي من قبيل التوسع عنده ، لأنه جعلها مقابلةً للأصل ، وهو في مواضع أخرى يسمي ماخرج عن الأصل : (اتساعاً) - كما سيأتي بعد قليل - وفي النص السابق يعلل للاتساع بكثرة الاستعمال حتى يصبح الأصل بالياً فيسقط ، فيقوم الاتساع مقامه .

وفي باب (استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار) ^(٣) ذكر بعض وجوه الاتساع ومثل لها بأمثلة من شعر العرب ونثرها ، وغالب هذه الوجوه التي ذكرها - إن لم تكن كلها - من قبيل الحذف أو الإضمار . يقول : « فمن ذلك أن تقول على قول السائل : كم صيد عليه ؟ - وكم غير ظرف لما ذكرت لك من الاتساع والإيجاز - فتقول : صيد عليه يومان وإنما المعنى : صيد عليه الوحش في يومين ، ولكنه اتسع واختصر . ولذلك أيضاً وضع السائل « كم » غير ظرف .. ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى جده : « واسأل القرية التي كنا فيها .. » (يوسف : ٨٢) إنما يريد : أهل القرية فاختصر ، وعَمِلَ الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا . ومثله « بل مكر الليل والنهار » (سبأ : ٣٣) وإنما المعنى : بل مكرهم في الليل والنهار . وقال عز وجل « ولكن البر من آمن بالله » (البقرة : ١٧٧) . وقال عز وجل « ولكن البر من آمن بالله » وإنما هو : ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ... ومثل ذلك من كلامهم : (بنو فلانهم يطؤون الطريق) يريد : يطؤون أهل الطريق . وقالوا (صَدْنَا قَنُونِ) وإنما يريد : صدنا بقنوين ، أو صدنا وحش قنوين ، وإنما قَنَوَان اسم أرض ... ومن ذلك قولهم : (أكلت أرض كذا وكذا

(١) جعل سيبويه هذه المقدمة في سبعة أبواب بين فيها الأصول والمبادئ التي يقوم عليها علم النحو ، فبين في الباب الأول أقسام الكلمة ، وفي الثاني أحكام الإعراب والبناء ، وفي الثالث حكم الكلمات حينما تتركب جملاً وهو ماسماه الإسناد ، وفي الرابع أشار إلى الاتساع في معاني الألفاظ وهو فيما عُرِف فيما بعد بالترادف والاشتراك ، وفي الخامس بين الاتساع في التركيب النثري مثل الحذف والتعويض والاستغناء ، وفي السابع بين الاتساع في التركيب الشعري متمثلاً في الضرورات الشعرية وأما السادس فقد بين فيه أقسام الكلام الخمسة من جهة مطابقتها لقياس اللغة وللعقل وللواقع أو مخالفتها لكل ذلك أو بعضه .

(٢) كتاب سيبويه ١ / ٢٤ ، ٢٥

(٣) السابق ١ / ٢١١

وأكلت بلدة كذا وكذا) إنما أراد أصاب من خيرها وأكل من ذلك وشرب .. ومنه قولهم (هذه الظهر أو العصر أو المغرب) إنما يريد صلاة هذا الوقت و (اجتمع القيط) يريد : اجتمع الناس في القيط .. «^(١)» ويقول في باب (وقوع الأسماء ظروفًا وتصحيح اللفظ على المعنى) : « وتقول (سير عليه اليوم) فترفع ، وأنت تعني في بعضه ، كما تقول في سعة الكلام : (الليلة الهلال) ، وإنما الهلال في بعض الليلة ، وإنما أراد : الليلة ليلة الهلال ، ولكنه اتسع وأوجز ... وتقول : (سير عليه الليل) تعني ليل ليلتك ، وتجري على الأصل ، كما تقول في الدهر : (سير عليه الدهر) وإنما تعني بعض الدهر ؛ ولكنه يكثر^(٢) كما يقول الرجل : جاءني أهل الدنيا ، وعسى ألا يكون جاءه إلا خمسة فاستكثرهم .. «^(٣)»

وفي (باب ما يكون فيه المصدر حيناً لسعة الكلام والاختصار) يقول : « وذلك قولك : متى سير عليه ؟ فيقول مقدّم الحاج وحقوق النجم وخلافه فلان وصلاة العصر ، فإنما هو : زمن مقدّم الحاج وحين حقوق النجم ، ولكنه على سعة الكلام والاختصار «^(٤)»

وفي (باب ما يكون من المصادر مفعولاً) يقول : « وتقول على قول السائل : كم ضربة ضرب به ؟ - وليس في هذا إضمار شيء سوى « كم » ، والمفعول « كم » - فتقول : ضرب به ضربتان وسير عليه سيرتان ؛ لأنه أراد أن يبين له العدة ، فجرى على سعة الكلام والاختصار ، وإن كانت الضربتان لا تضربان ! وإنما المعنى : كم ضرب الذي وقع به الضرب من ضربة ؟ فأجابه على هذا المعنى ولكنه اتسع واختصر . وكذلك هذه المصادر التي عملت فيها أفعالها إنما يسأل عن هذا المعنى ولكنه يتسع ويخزل الذي يقع به الفعل اختصاراً واتساعاً ، وقد علم أن الضرب لا يضرب .. «^(٥)»

وفي موضع آخر حينما تحدث عن استعمالات حروف المعاني تحت (باب عدة ما يكون عليه الكلم) بين المعاني الأصلية والاتساعية في بعض هذه الحروف ، فقال في (على) : « أما (على) فاستعلاء الشيء ، تقول (هذا على ظهر الجبل) ... وأما : (مررت على فلان) فجرى هذا كالمثل ، و (علينا أمير) كذلك و (عليه مال) أيضاً ، وهذا لأنه شيء اعتلاه . ويكون (مررت عليه) : أن يريد مروره على مكانه ، ولكنه اتسع ، وتقول (عليه مال) ، وهذا كالمثل كما يثبت الشيء على المكان كذلك يثبت هذا عليه ، فقد يتسع هذا في الكلام ويجيء كالمثل «^(٦)»

(١) الكتاب ١ / ٢١١ - ٢١٥

(٢) في هامش ط هارون ذكر أن في الأصل زيادة نصّها : « يعني أنه يجري كأنه في الدهر كله »

(٣) الكتاب ١ / ٢١٦ ، ٢١٨

(٤) السابق ١ / ٢٢٢

(٥) الكتاب ١ / ٢٢٨ - ٢٣٠

(٦) السابق ٤ / ٢٣٠ - ٢٣١

وبيّن أيضاً معنى (إلى) بقوله « منتهى لابتداء الغاية » ثم يقول : « فهذا أمر (إلى) وأصله وإن اتسعت » ^(١) إلا أنه لم يذكر مثلاً لهذا الاتساع .
وكذلك قال في معنى (الباء) ^(٢) .

نلاحظ أن من أمثلة الاتساع التي نقلناها عن سيبويه ماعدّه البلاغيون فيما بعد من المجاز اللغوي المرسل ، مثل قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ (يوسف : ٨٢) وقوله ﴿ بل مكر الليل والنهار ﴾ (سبأ : ٣٣) وقوله ﴿ ولكن البر من آمن ﴾ (البقرة : ١٧٧) وقولهم (بنو فلان يطؤونهم الطريق) (أكلت أرض كذا وكذا) و (هذه العصر) و (اجتمع القيظ) و (مقدم الحاج) و (مررت عليه) ، وهذه أساليب كما نرى لها علاقة بمجال سيبويه ، وهو النحو ، ولم نره يحلل أنواع الاتساع التي لاعلاقة لها بأحكام النحو ، مثل الاستعارة التي تكون للتشبيه ، مما يدل على أنه كان معنياً (بالاتساع النحوي) الذي يكون لعلاقة غير المشابهة . أما بقية أنواع الاتساع فقد تحدث عنها غيره من اللغويين والفقهاء ، كأبي عبيدة والشافعي .

ثانياً : عند اللغويين :

لعل أبا عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠ هـ) هو أول من حاول من اللغويين أن يطبق فكرة (الاتساع) هذه على النص القرآني كاملاً في كتابه « مجاز القرآن » ، معتمداً في هذا التطبيق على ذكر نظير التوسع المعين في النص القرآني من لغة العرب شعرهم ونثرهم ، وإن كان يركن إلى الشعر كثيراً . وذلك كقوله : « الرحمن : مجازه : ذو الرحمة . والرحيم ، مجازه : الراحم ، وقد يقدرون اللفظين من لفظ واحد والمعنى واحد ، وذلك لاتساع الكلام عندهم . وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا : ندمان ونديم ، قال برّج بن مسهر الطائي :

ندمان يزيد الكأس طيباً * سقيتُ وقد تغوّرت النجوم

وقال بُريق الهذلي :

رُزينا أبازيدٍ ولاحيّ مثله * وكان أبوزيد أخي ونديمي ^(٣)»

وأول ما يسترعى الانتباه في كتابه هذا هو استعماله كلمة (المجاز) على أنحاء مختلفة أحياناً ، ومضطربة أحياناً أخرى ، أما من ناحية الاختلاف ، فإننا نجد استعمالها أحياناً في مقام تفسير الكلمة الغريبة المعنى بكلمة واضحة كقوله : « ولايجرمكم شئان قوم ، مجازه ولا يحملنكم ولا يعدينكم . ومجاز شئان قوم ، أي بغضاء قوم » ^(٤) . وأحياناً - ولعل هذا من النادر ^(٥) - يستعملها بمعنى

(٢) السابق ٤ / ٢١٧

(١) الكتاب ٤ / ٢٣٠ - ٢٣١

(٤) السابق ١ / ١٤٧

(٣) مجاز القرآن ١ / ٢١ - ٢٢

(٥) لأنني لم أر لهذه الحالة الثانية إلا مثلاً واحداً في المجلد الأول من مجاز القرآن .

الاشتقاق ، كقوله في سورة الفاتحة : « إنما سميت سورة لأتُهمز لأن مجازها من سور البناء ، أي منزلة ثم منزلة .. » ^(١) وأحياناً يستعملها ليس في تفسير كلمة غريبة وإنما في تفسير تركيب أو بنية ، وهو في هذه الحالة الثالثة يفسر (التوسع النحوي) و (التوسع الصرفي) في نص القرآن بذكر نظائر التركيب أو البنية من لغة العرب شعرهم ونثرهم . ويبدو أن أبوعبيدة كان يهدف من تأليف كتابه هذا إلى تفسير هذا الجانب خاصة في النص القرآني ، بدليل أنه قدم مقدمة في أول كتابه نبّه فيها إلى أن « في القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني » ^(٢) ثم أخذ يعدد وجوه ماسماه المجاز في القرآن الكريم مماورد في لغة العرب مثله وكلها تتعلق بالتوسع النحوي أو الصرفي . وجميع ما ذكره من وجوه لا تخرج عن التوسع في الحذف والمطابقة والربط والزيادة والرتبة ومعنى الحرف والتكرار وتقدير الإعراب والصيغة ^(٣) . مع أنهم يذكرون في ترجمته أن سبب تأليف هذا الكتاب سؤال ورد عليه من أحد الكتاب لا يتعلق لا بغريب كلمة ولا بتوسع نحوي ولا صرفي وإنما يتعلق بأمر بلاغي يدخل في موضع مشكل القرآن وهو قوله تعالى في الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم ﴿ **طلعها كأنه رؤوس الشياطين** ﴾ (الصافات : ٦٥) إذ كيف يشبه الله تعالى بشيء لم يره العرب ؟ وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عُرف مثله ؟ فقال أبو عبيدة : « إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس :

أبقتلني والمشرقي مضاجعي **ومسنونة زرق كأياب أغوال ؟**

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أو عدوا به « ثم يقول أبو عبيدة فيما يُذكر عنه : « واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن لمثل هذا وأشباهه ولما يحتاج إليه من علمه .

(٢) السابق ١ / ٨

(١) مجاز القرآن ١ / ٢٠

(٣) من أمثلتها التي ذكرها مايلي : (وكلام أبي عبيدة هنا موجود في مقدمة كتابه) :

الحذف : « وأسأل القرية .. » فهذا محذوف فيه ضمير ، مجازه : وأسأل أهل القرية ومن في العير .

المخالفة : « يخرجكم طفلاً » في أطفالاً .

الربط : « من مجاز ما جعل الخبر للأول منهما أو منهم قال : (وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها) .

الزيادة : « من مجاز ما يزداد في الكلام من حروف الزوائد قال الله (... أن يضرب مثلاً ما يعوضة ..) » .

التقديم والتأخير (الرتبة) : « ومن مجاز المقدم والمؤخر قال : (فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) أراد ربّت واهتزت » .

معنى الحرف : « من مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتى فتجيء الأداة منهن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني

قال : (لأصلبكم في جذوع النخل) معناه : على جذوع النخل »

التكرار : « ومن مجاز المكرر للتوكيد قال : (أولى لك فأولى) أعاد اللفظ »

تقدير الإعراب : « ومن مجاز ما جاء من مذاهب وجوه الإعراب قال (سورة أنزلناها) رفع ونصب »

الصيغة : « ومن مجاز المصدر الذي في موضع الاسم أو الصفة قال (ولكن البر من آمن بالله) ، خروج المعنى : البار . وقال (أن

السموات والأرض كانتا رتقاً) والرتق مصدر في موضع متروقتين .. »

ولما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز ^(١) وإن ثبتت هذه القصة فالأمر غريب حقاً لأن أبا عبيدة لم يُعَنَ في كتابه هذا بالمواضع المشككة كهذه الآية ، بل لم يتعرض لهذه الآية في سورة الصافات أصلاً !!

وأما من ناحية الاضطراب أو الغموض في استعمال أبي عبيدة لكلمة « المجاز » في كتابه فتظهر من أنه أحياناً يفسر الآية من جانبين ؛ من جانب تركيبها ومن جانب معناها المقصود بها ، فيستعمل في الأول كلمة (المجاز) وفي الثاني كلمة (المعنى) ، مما يشعر بأنه يفرق بينهما كقوله مثلاً : « (وما أَهْلٌ لغير الله به) مجازه : وما أَهْلٌ به لغير الله . ومعناه : ما ذكر غير اسم الله عليه إذا ذُبِحَ أو نُحِرَ » ^(٢) وحين أراد تفسير (المنخقة) و (الموقوذة) و (المرتدية) و (النطيحة) وهي متتابعة لم يستعمل في تفسير الثلاثة الأولى كلمة المجاز ، لأنه فسّر المقصود فقط ، وفي (النطيحة) قال : « مجازها مجاز المنطوحة » ^(٢) فاستعمل كلمة المجاز حينما انفرد تفسير (النطيحة) عن الباقيات ببيان التوسع الصرفي فيها . لكن هذا التخصيص في الاستعمال في هذين الموضعين وفي غيرهما لانجده مطرداً في الكتاب بل نجده يستعمل كلمه المجاز في تفسير معنى الكلمة الغريبة فقط بذكر المقارب لها كما مرّ مثاله في تفسير (يجرمنكم) وفي غيره من الأمثلة الكثيرة في كتابه .

وعلى كل فقد كان من استعمالات أبي عبيدة لكلمة (المجاز) استعمالها للدلالة على أمثلة التوسّع في النص القرآني وفي لغة العرب . وأصل (المجاز) هنا : مصدر جاز الطريق يجوزهُ جَوَراً وجوازاً ومجازاً ، بمعنى سلكه وسار فيه ^(٣) فهو مصدر ميمي ، والمصادر الميمية كثيراً ماتتسحب للدلالة على المكان أو الزمان الملابس للحدث الذي تدل عليه ، ومن ثم سُمي الطريق الموصل إلى الغرض مجازاً ، قالوا : (جعل فلان ذلك الأمر مجازاً إلى حاجته) ^(٣) وسموه (مجازة) أيضاً ^(٣) . فأبو عبيدة يقصد بهذه المجازات في القرآن الكريم : الطرق والأساليب الكلامية التي تدل على غرض واحد ، وكذلك الألفاظ التي تدل على معنى واحد ، وذلك من باب التوسّع في اللغة ، كما قال - فيما نقلناه قبل - إن الرحمن مجازها : ذو الرحمة ، والرحيم مجازها : الراحم ، فنجد كلمتين تدلان على معنى واحد « لاتساع الكلام عندهم » كما يقول . وكقوله : « ﴿ مالِكُ يوم الدين ﴾ » ^(٤) نصب على النداء ، مجازه : « يامالك .. » وقوله : « ﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ » مجازها : غير المغضوب عليهم والضالين ، و (لا) من حروف الزوائد لتتميم الكلام ^(٥) وقوله : « ﴿ مامنعك ألا

(١) إنباه الرواه ٣ / ٢٧٧ - ٢٧٨

(٢) مجاز القرآن ١ / ١٤٩

(٣) اللسان : (ج و ز)

(٤) على قراءة من نصب (مالك)

(٥) مجاز القرآن ١ / ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦

تسجد ﴿ مجازها : أن تسجد ، فأدخلت (لا) لتوكيد النفي .. » ^(١) . فكأنه يقول فيما مضى إن سبيل التعبير بالرحمن كسبيل التعبير بذي الرحمة ، وسبيل ﴿ مالك يوم الدين ﴾ كسبيل (يمالك ..) وكذلك في الباقي في أن كلا السبيلين أو الطريقتين يؤديان المعنى المراد وهذا هو المعنى حينما يقول أحياناً كثيرة في تفسير العبارة القرآنية : (مجازها مجاز كذا ..) كقوله : ﴿ وأرسلنا السماء عليهم مدراراً ﴾ (الأنعام : ٦) مجاز السماء هاهنا مجاز المطر . يقال مازلنا في سماء أي في مطر .. » ^(٢) ، ومن هنا اتخذت هذه المجازات المتعددة في التعبير عن الغرض الواحد صفة (الجواز) بمعناه الاصطلاحي عند علماء العربية والفقهاء ، تلك الصفة التي تعني الاحتمال ^(٣) والقبول . ولذلك جاءت معاني : الاحتمال ، والجواز ، والتجوز في كلام أبي عبيدة لوصف هذه المجازات التعبيرية بالاعتداد بها وقبولها وقيام بعضها مقام بعض في تأدية المعنى المراد . يقول : « ومن المحتمل من مجاز ما اختصر وفيه مضمهر .. » ^(٤) ويقول بعد تعداده أوجه المجاز في القرآن : « وكل هذا جائز معروف قد يتكلمون به » ^(٥) ويقول : « (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة) ، العرب تجوز في كلامهم مثل هذا ؛ أن يقولوا : أكلوني البراغيث .. » ^(٦)

ونرى أن استعمال أبي عبيدة هنا لمصطلح (المجاز) - على عمومته - كان إرهافاً لنشوء فكرة الحقيقة والمجاز بعده كما سنرى حين الحديث عن ابن قتيبة .

ثالثاً : عند الفقهاء :

كان الشافعي (٢٠٤ هـ) - رحمه الله - ممن بين ظاهرة الاتساع في لغة العرب على مستوى الألفاظ وعلى مستوى التراكيب . وطبق نماذج الاتساع في اللغة العربية على النص القرآني - كما فعل أبو عبيدة - إلا أنه عني خاصة بنماذج الاتساع التي تهتم الفقهاء ، كالعموم والخصوص والظاهر والباطن والاشتراك اللفظي والترادف قال في كتابه « الرسالة » : « إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها : اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره . وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ماخوطة به فيه . وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره . وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره . وتبتدئ الشيء يبين آخر

(١) مجاز القرآن ١ / ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) أعني : التحمل ، أي أنه يؤخذ ولا يترك .

(٣) السابق ١ / ٨ .

(٤) السابق ١ / ١٠١ .

(٥) السابق ١ / ١٦ .

لفظها منه عن أوله . وتكلم بالشيء تعرّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرّف الإشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها . وتسمّى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة »^(١)

وقد حمل كثيراً من نصوص القرآن والحديث على وجوه الاتساع هذه ، فذكر أمثلة العام والخاص والظاهر والباطن في الأبواب المتتابعة التالية : (باب بيان منازل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص)^(٢) وذكر من أمثلته : ﴿ ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ﴾ (التوبة : ١٢٠) وقال : « إنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال . وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه ، ففي هذه الآية الخصوص والعموم » و (باب بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص)^(٣) وذكر من أمثلته ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (الحجرات : ١٣) قائلاً « في هاتين الآيتين العموم والخصوص ، فأما العموم ففي قوله ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل ﴾ ، فكل نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكر وأنثى وكلها شعوب وقبائل . والخاص منها في قول الله ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ لأن التقوى إنما تكون على مَنْ عقلها وكان من أهلها .. » و (باب بيان منازل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص)^(٤) وذكر من أمثلته ﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ﴾ (البقرة : ١٩٩) قائلاً : « يعني بعض الناس » و (باب الصنف الذي يبين سياقه معناه)^(٥) من أمثلته التي ذكر ﴿ وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت .. ﴾ (الأعراف : ١٦٣) قال : « لما قال (إذ يعدون في السبت) الآية ، دل على أنه إنما أراد أهل القرية لأن القرية لا تكون عادة ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره .. » و (باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره)^(٦) وذكر من أمثلته ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير .. ﴾ (يوسف : ٨٢) فقال : « إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم » ومثّل على الاتساع بتسمية المعاني بالاسم الواحد بقوله تعالى : ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره .. ﴾ (البقرة : ٢٣٠) قال الشافعي : « فاحتمل قول الله : ﴿ حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ : أن يتزوجها

(١) الرسالة ٥١ ، ٥٢

(٢) السابق ٥٤

(٣) السابق ٥٦ ، ٥٧

(٤) السابق ٦١

(٥) السابق ٦٢ ، ٦٣

(٦) السابق ٦٤

زوج غيره - وكان هذا المعنى الذي يسبق إلى مَنْ حُوطِبَ به : أنه إذا عقدت عليها عقدة النكاح فقد نكحت - واحتمل : حتى يصيبها زوج غيره لأن اسم النكاح يقع بالإصابة ، ويقع بالعقد . فلما قال رسول الله لامرأة طلقها زوجها ثلاثاً ونكحها بعده رجل : (لا تحلين حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك) يعني يصيبك زوج غيره .. » (١)

ومثّل على الاتساع بتسمية الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة باختلاف ألفاظ التشهد في الصلاة المروية عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم ، إلا أنه بيّن أنّ اختلافها لا تضاد فيه : لأن المقصود منها واحد وهو تعظيم الله ، وقال : « كلُّ كلام أريد به تعظيمُ الله فعلمهم رسولُ الله .. فلعل النبي أجاز لكل امرئ منهم كما حفظ ، إذ كان لامعنى فيه يُحيلُ شيئاً عن حكمه . ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه فقالوا على ما حفظوا وعلى ما حضرهم وأجيزَ لهم .. » (٢)

وذكر أيضاً أن أوجه الاتساع كما ترد في لغة العرب ولغة القرآن ترد كذلك في كلام الرسول ﷺ لأنه كما قال : « عربي اللسان والدار » (٣) ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين .

والخلاصة :

أن أئمة النحو واللغة والشرعية قد شرحوا ظاهرة الاتساع في اللغة العربية وفي النص القرآني . وجعلوا هذا الاتساع على مستويات متعددة في اللغة ؛

١ - اتساع في المعنى المعجمي : (كما عند أبي عبيدة في تفسير الكلمات الغريبة وعند الشافعي في الترادف والاشتراك) .

٢ - واتساع في المعنى الصرفي : (كما رأينا عند أبي عبيدة) .

٣ - اتساع في المعنى النحوي : (كما رأينا عند سيبويه وأبي عبيدة والشافعي) (٤) كما رأيناهم (كما عند سيبويه وأبي عبيدة) يجعلون ماسموه (اتساعاً) مقابلاً لماسموه (أصلاً) ، وبذلك يكون الاتساع في نظرهم (فرعاً) عن (الأصل) ، وفسرُوا بهذا (الفرع) كثيراً من ظواهر

(١) الرسالة ١٥٩ ، ١٦٠ . وبيّن المحقق أن جواب (لما) هنا محذوف دل عليه السياق ، والمعنى : لما قال الرسول ذلك دل على أن النكاح في الآية الجماع بعد العقد . وانظر أيضاً من أمثله على الاشتراك في القرآن كلمة « الإحصان » : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٧

(٢) السابق ٢٧١ - ٢٧٢

(٣) السابق انظر ٢١٣ - ٢١٤

(٤) بل قد نقول إن سيبويه بيّن أن العرب اتسعت أيضاً على مستوى الأصوات ، إذ بيّن أن في أصوات العربية أصولاً وفروعاً ترجع إلى هذه الأصول (الكتاب ، باب الادغام ٤ / ٤٣١ ، ٤٣٢) وهو وإن لم ينص على كلمة الاتساع في هذا الباب إلا أنه قد علّم عاداته من مقابلة الأصل بالاتساع

اللغة العربية التي كانت تُعدّ مشكلاتٍ عند المتعلمين أو ضعيفي العلم بلغة العرب ^(١) مشيرين بذلك إلى أن المشكلات إنما تقع في الغالب من جهة هذا (الفرع) ، أي من جهة الألفاظ والأساليب التوسعية في اللغة ، لا من جهة الأساليب (الأصلية) ، لأن هذه الأخيرة أساليب يشترك في معرفتها واستعمالها كل المتكلمين باللغة ، أي أن معرفتها واستعمالها تمثل القاسم المشترك بين المتكلمين باللغة ، فلا يقع لأحد منهم استشكال من جهتها ، بعكس الأساليب (الفرعية) أو التوسعة ، فهي أساليب يعرفها ويستعملها بعضٌ دون بعض بحسب التمكن في اللغة والوقوف على أسرارها ، ولذلك نجدهم يفسرون الاتساع على ضوء الأصل ، من باب تفسير الغامض بالواضح ، ولا يفعلون العكس أبداً ، لأن من المحال تفسير الواضح بالغامض ^(٢) وعلى هذا يتضح من تحليل هؤلاء الأئمة أن فكرة (الأصل) و (الاتساع) قائمة على الاستعمال الواقع يقيناً ولا صلة لها بمسألة (مبدأ اللغة) الذي سيُربط به (الأصل) فيما بعد - عند اللغويين المتكلمين - وسيصبح (لأصل اللغة) مفهوم آخر نتحدث عنه في المبحث الثالث .

وإذا كان أبو عبيدة قد استعمل لفظة (المجاز) بمعناها العرفي العام ، فإنها بعده قد استعملت استعمالاً اصطلاحياً خاصاً ، وستتحدث عن هذا في المبحث الثاني .

تأويل

(١) كالأعاجم . وقد أشار الشافعي إلى هذا (الرسالة ٤٦ - ٥٠) وابن قتيبة (مشكل القرآن ١٢)

(٢) يشير سيبويه في باب (عدة ما يكون عليه الكلم) إلى هذا المعنى ، وهو أن الأصل هو ما يشترك في معرفته واستعماله جميع المتكلمين باللغة ، وذلك حين فسر معاني بعض أحرف المعاني فقال : « إنما كتبنا من الثلاثة وما جاوزها غير المتمكن الكثير الاستعمال من الأسماء وغيرها الذي تكلم به العامة * لأنه أشد تفسيراً . وكذلك الواضح عند كل أحد هو أشد تفسيراً لأنه يوضح به الأشياء ، فكأنه تفسير التفسير ، ألا ترى أن لو أن إنساناً قال : مامعنى (أيان) ؟ فقلت : متى ، كنت قد أوضحت . وإذا قال مامعنى (متى) ؟ قلت : في أي زمان ، فسألك عن الواضح شق عليك أن تجيب بما توضح به الواضح » ٢٣٥ / ٤

* يقصد جميع أهل اللغة ، وهذا كثير في كتابه ؛ يستعمل (العامة) بمعنى الجميع

المبحث الثاني : نشأة الحقيقة والمجاز (الفكرة)

رأينا أباعبيدة جعل المجازات في لغة العرب (أي الطرق المختلفة في تأدية المعنى الواحد على ما يرى) تشمل معاني الألفاظ المعجمية ، فيكون « الترادف » و « الاشتراك » عنده من مجازات لغة العرب ، وتشمل معاني البنية الصرفية ، فيكون « تعدد المعنى الصرفي للمبنى الواحد » عنده من مجازات اللغة العربية ، وتشمل نماذج الاتساع النحوي التي تخرج عن الأصل ، فيكون عنده الاتساع في « الربط » و « المطابقة » و « الذكر » و « الرتبة » و « الزيادة » وغير ذلك من نماذج التوسع النحوي من مجازات لغة العرب كذلك ^(١) وسبب هذه النظرة العامة عند أبي عبيدة هو أنه لغوي ونحوي ، فكانت نظريته إلى الاتساع في اللغة العربية تشمل غالب مستوياتها . ولكن جاء بعده من تلاميذه قوم من نقاد الأدب تلقوا فكرة الاتساع هذه عن علمائهم ولم يشاءوا أن يتبعوها في جميع مستويات اللغة ، وإنما اقتصروا على تأمل الاتساع في بعض الظواهر الفنية كالاستعارة مثلاً ، وهو اتساع يتعلق بالمستوى المعجمي ؛ لأنه يكون عن طريق نقل الكلمة من معنى إلى معنى آخر لعلاقة معينة ؛ أي عن طريق ما عُرِف عند المتأخرين فيما بعد « بالمجاز » بنوعيه العقلي واللغوي ، وقمت على يد هؤلاء النقاد نشأة نظرية الحقيقة والمجاز ، وكان ذلك في القرن الثالث الهجري ، واستعان بها أيضاً بعض النحاة والمحدثين لتفسير بعض ظواهر الاتساع في اللغة العربية . وسنتحدث عن هذا كله بشيء من التفصيل فيما يلي :

-
- (١) يطلق الدكتور تمام حسان على ماسماه القدماء « اتساعاً » : « عدولاً عن الأصل » ويقول إن مظاهر هذا العدول تكون في :
- ١ - البنية ، يُعدل عنها بواسطة النقل والنبابة وتسخير اللفظ لتوليد المعنى والتضمين .
 - ٢ - الإعراب ، ويُعدل عنه بواسطة إعراب الجوار .
 - ٣ - الربط ويعدل عنه بواسطة الالتفات والتغليب وحذف الرابط .
 - ٤ - التضام ويعدل عنه بواسطة الحذف والزيادة والفصل والاعتراض وتجاهل الاختصاص .
 - ٥ - الرتبة ويعدل عنها بواسطة التقديم والتأخير .
 - ٦ - المعنى الأصلي ويعدل عنه بواسطة المجاز (البيان في روائع القرآن ١٠) . ولاتكاد تخرج هذه الظواهر عما ذكره أبو عبيدة في مجاز القرآن . ورقم (١) هو ماسميناه (اتساعاً صرفياً) ومن (٢ - ٥) هو ماسميناه (اتساعاً نحوياً) ، ورقم (٦) هو ماسميناه (اتساعاً معجمياً) وعلى كل ذلك أمثلة في مقدمة كتاب أبي عبيدة وفي ثنايا الكتاب .
- ومصطلح (العدول) معروف قد استعمله الأصوليون ، فانظر مثلاً (التقريب والإرشاد) للباقلاني (١ / ٣٥١) إذ استعمله في المجاز لأنه عدول عن الحقيقة ، واستعمله في الحذف لأنه عدول عن الأصل (١ / ٣٥٣) وانظر (المعتمد) لابن الطيب البصري (١ / ٢٥) إذ استعمله في المجاز .

أولاً : نقاد الأدب :

١ - الجاحظ (٢٥٥ هـ) :

من أبرز هؤلاء أبو عثمان الجاحظ ، وهو من تلاميذ أبي عبيدة . وقد تعرض للمجاز في كتابه عن (الحيوان) ، لكن في جانب واحد فقط من الجوانب التي تناولها أبو عبيدة بالدرس ، وهو جانب المعنى الفني الذي ذكرته آنفاً وهو يتعلق بالمستوى المعجمي ، لكنه لم يتعرض للمجازات المعجمية الأخرى ولا للمجازات الصرفية ولا النحوية التي تعرض لها أستاذه أبو عبيدة ، فكأنه لم يرها حرية بإطلاق كلمة (المجازات) عليها ، لأن التفنن في الكلام والانتساع فيه لا يظهر فيها كما يظهر في الجانب الذي عني به هو ويدل على ذلك قوله في هذا الجانب : « هذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت » ^(١) فالانتساع الحقيقي في نظره ليس فيما يذكره أبو عبيدة مما يتعلق بالترادف والاشتراك والتضاد أو تعدد معنى البنية أو الحذف والاختصار والتكرار ونحو ذلك ، وإنما يكون في نقل الألفاظ من معنى إلى معنى لصلة بينهما . ولذلك وجدناه يعقد أبواباً في كتاب الحيوان لشرح وتحليل بعض نماذج هذا المجاز الذي هو الانتساع الحقيقي في نظره ومفخر العرب في لغتهم ، ويسميه « بالمجاز » كقوله في قول العرب (أكلت النار الدهن) : « قد يقولون ذلك على المثل وعلى الاشتقاق وعلى التشبيه ... وقد قال أوس بن حجر :

وقد أكلت أظفاره الصخرُ كلما تعايا عليه طولُ مرقي توصلاً

فجعل النحت والتنقّص أكلاً .. » ^(٢)

ويقول أيضاً : « وقد قال الله ﴿ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ (النساء : ١٠) وهذا مجاز آخر... وإذا قالوا : أكله الأسد ، فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف ، وإذا قالوا : أكله الأسود فإنما يعنون النهش واللدغ والعض فقط ... ويقولون في باب آخر ^(٣) : فلان يأكل الناس وإن لم يأكل من طعامهم شيئاً ...

وكذلك قول دهمان النهري :

سألتني عن أناسٍ أكلوا شرب الدهرُ عليهم وأكلُ

فهذا كله مختلف ، وهو كله مجاز .

* باب آخر * ^(٣)

(١) الحيوان ٥ / ٤٢٦ .

(٢) الحيوان ٥ / ٢٣ - ٢٤ . وانظر أمثلة أخرى في ص ٢٥ - ٣١ .

(٣) أي باب آخر من المجاز .

وهو قول الرجل إذا بالغ في عقوبة عبده : ذُقْ وكيف ذقتَه ؟! وكيف وجدت طعمَه ؟! وقال الله ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ (الدخان : ٤٩). وأما قولهم : ماذا ذُوقَ اليوم ذَوَاقاً ، فإنه يعني ما أكلتُ اليوم طعاماً ولا شربت شراباً .. ويقول الرجل لو كيّله : إيت فلاناً فذُقْ ما عنده ، وقال شَمَاح بن ضرار :

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يُغْرِقَ السهمَ حاجرُ ..

وتجاوزوا ^(١) ذلك إلى أن قال يزيد بن الصَّعِق ... :

وإن الله ذاق حلومَ قيسٍ فلما ذاق خَفَّتْها قلاها ...

فزعَم أن الله عز وجل يذوق ... » ^(٢) وقال :

« وللعرب إقدام على الكلام ثقةً بفهم أصحابهم عنهم ، وهذه أيضاً فضيلة أخرى . وكما جَوَّزوا لقولهم « أكل » وإنما عضَّ ، و« أَكَلَ » وإنما أفنى ، و« أَكَلَ » وإنما أحاله ، و« أكل » وإنما أبطل عينه ؛ جَوَّزوا أيضاً أن يقولوا : « ذقت ماليس بطعم ، ثم قالوا : « طعمتُ » لغير الطعام » ^(٣) فنراه في هذا النص تعرض لاستعمالين مجازيين في كلمتي (الأكل) و (الذوق) في القرآن والشعر ، وهو هنا لم يصف الاستعمال الآخر الذي يعرف عند العلماء في عصره ومن قبله « بالأصل » ؛ لم يصفه بالحقيقة ، واكتفى بقوله المعنى (المعروف) . إلا أنه في مكان آخر يصفه (بالحقيقة) ، وذلك حينما حلل المعنيين الحقيقي والمجازي لكلمة (النار) ، فهي تأتي بمعنى النار المشتعلة ، ومرة بمعنى الحرب ، يقول : « ويذكرون ناراً أخرى وهي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة كقولهم في نار الحرب : قال ابن ميادة :

وناراه : نارُ نارُ كلِّ مدقعٍ وأخرى يُصيب المجرمين سعيُّها ...

ونار أخرى ، وهي مذكورة على الحقيقة لا على المثل .. وهي النار التي تُرفع للسفر ولمن يلتمس القرى .. » ^(٤)

والفرق بين نظرة الجاحظ ونظرة أستاذه أبي عبيدة ، أن الجاحظ نظر إلى المجاز نظرةً خاصةً بعكس نظرة أبي عبيدة العامة ، أي أن الجاحظ رأى أن الحقيق باسم « المجاز » هو ما كان فيه نقلٌ للفظ من معنى إلى معنى لعلاقة معينة ، وإن كان ركَّز على علاقة المشابهة لأن الجمال الفني فيها أظهر من علاقة غير المشابهة . وفرق آخر وهو أنه لَقَّب الاستعمال الأصلي بلقب (الحقيقة) ليقابل به (المجاز) ، كأنه لما رأى في المعنى المجازي تجاوزاً وانتقالاً عن غيره رأى في المعنى الأصلي ثباتاً

(١) يقصد أغرقوا في المجاز .

(٢) الحيوان ٥ / ٢٥ - ٣١ .

(٣) الحيوان ٥ / ٣٢ .

(٤) السابق ٥ / ١٣٣ - ١٣٤ . وانظر أيضاً ٥ / ٤٢٥ - ٤٢٦ .

وعدم التفات إلى غيره ، فسماه (حقيقة) ، وهذا هو معنى حق الشيء يحق ، أى ثَبَتَ .
ولأجل هذا يمكننا أن نرجع بداية نشأة فكرة (الحقيقة والمجاز) بهذه الصورة الثنائية المتقابلة لفظاً
ومعنى إلى الجاحظ ، وإن كان مَنْ قَبْلَهُ من العلماء - خاصة أستاذه أباعبيدة - قد كان كلامهم
وتحليلهم في الاتساع والتجوز بصفة عامة إلهاماً لنشأة هذه الفكرة الثنائية التي عُنيَتْ بالنماذج
الجمالية الفنية فقط دون بقية المجازات أو الاتساعات اللغوية من صرفية ونحوية وغيرها .
إذن كانت هذه النشأة التي ساهم بها الجاحظ نشأة في الشكل والمضمون ، أما الشكل فإكماله هذا
الهيكل الثنائي بمصطلح « الحقيقة » ، فأصبح العلماء بعده يقولون (الحقيقة والمجاز) ، ولم يكن هذا
موجوداً قبله . وأما المضمون فلأنه اقتصر في تحليله للمجاز على بعض مظاهره التي تناولها قبله
العلماء ، وليس هذا فقط ؛ بل رأيناه يصرح ^(١) بأن ما اقتصر عليه هو الذي اتسعت به لغة العرب
وأنه مفخر لغتها الحقيقي لاغيره ، محدداً بذلك موضوع (المجاز) الذي ينبغي أن يهتم به الأدباء
وهو ما كان متعلقاً بالمعاني الفنية الجمالية .

٢ - ابن قتيبة (ت ٢٧٦) :

تناول ابن قتيبة بالدرس والتحليل كل مظاهر الاتساع والتجوز في لغة العرب : في المعاني الفنية
وغير الفنية ، والمعاني الصرفية ، والمعاني النحوية . ووافق الجاحظ في تقبله مصطلح « الحقيقة » في
إطلاقه على « الأصل » الذي يقابل كل أنموذج من نماذج « المجاز » أو « الاتساع » .
وقد بثّ هذا الدرس والتحليل في كتابه المهم (تأويل مشكل القرآن) تحت (باب القول في المجاز) .
والواقع أن ابن قتيبة قد تناول كل النماذج التي حللها أبوعبيدة في (مجازة) وصنّفها إلى أبواب
ستة : باب الاستعارة ، والقلب ، والحذف ، والاختصار ، وتكرار الكلام والزيادة فيه ، والكنية
والتعريض ، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه ^(٢) وجعلها كلها من المجازات في لغة العرب ، وعرف هذه
المجازات بأنها : « طرق القول وماآخذه » ^(٣)

ويتجلى فضل ابن قتيبة على من سبقه في الباب الأول من أبواب المجاز ، وهو الاستعارة ، وكأنه
قدمه لأنه يرى أنه أهم مظاهر المجاز ، وقد نص فيه لأول مرة على أن الاستعارة تكون لعلاقة المشابهة
وغير المشابهة ثم صاغ تعريفاً للاستعارة عند ما قال : « العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة

(١) وذلك حين قال : « هذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت » انظر النص فيما سبق ص ١٩٧

(٢) تأويل مشكل القرآن ، انظر من ١٠٣ - ٢٩٨

(٣) السابق ٢٠

إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها ^(١) أو مشاكلاً ^(٢) « ^(٣) ومثّل للعلاقة الأولى بقولهم للنبات : (نَوْء) لأنه يكون عن النوء ، وللمطر : (سماء) لأنه من السماء ينزل ^(٣) . وللعلاقة الثانية بقولهم : (ضحكت الأرض) إذا أنبتت ، لأنها تبدي عن حسن النبات وتنفتح عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر .. ^(٣) وقد مثل للاستعارة بأمثلة كثيرة من القرآن الكريم مع ذكر نظائرها من الشعر العربي ، وشرح الاستعارة في هذه الأمثلة وحلّلها بما يوضح كيفية التجوز فيها ، أي هل كان عن طريق المشابهة أو غيرها .

وفي باب (المقلوب) يجعل من المجاز وصفهم الشيء بضد صفته ، فيدخل بذلك نوعاً من التضاد في المجاز ، كقولهم للديغ : (سليم) ، ويبيّن بعض أسباب هذا التضاد كالتطيّر والتفأول كالمثال السابق ، وكالمبالغة في الوصف كقولهم للشمس : (جَوْنَة) ، وكالاستهزاء كقولهم للحبشي : (أبوالبیضاء) . ويجعل من القلب : التقديم والتأخير كقوله تعالى (ثم دنا فتدلى) أي تدلى فدنا . ومن المقلوب ما قلب غلطاً وينفي هذا عن كتاب الله . وقد ذكرنا من قبل أن أبوعبيدة عدّ التقديم والتأخير من مجاز القرآن ، وفي باب (الحذف والاختصار) توسّع فيما ذكره أبوعبيدة بذكر الأمثلة الكثيرة والإطناب في شرحها .

وفي باب (تكرار الكلام والزيادة فيه) توسّع أيضاً فيما ذكره أبوعبيدة مع إضافته الحديث عن تكرار القصص في القرآن الكريم وبيان علته .

وفي باب (الكناية والتعريض) زاد على أبي عبيدة شرحه لنماذج التعريض في القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿ إذ دخلوا على داود ففزع منهم ﴾ (ص : ٢٤) إلى قوله ﴿ له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب ﴾ (ص : ٢٧) وقوله ﴿ لا تؤاخذني بما نسيت ﴾ (البقرة : ٧٧) وقوله ﴿ إني سقيم ﴾ (الصافات : ١٨) وقوله ﴿ بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم إن كانوا ينطقون ﴾ (البقرة : ١٢٣) ^(٤) فإن هذه النماذج لم يسمها أبوعبيدة في (مجاز القرآن) تعريضاً ، وإنما ذكر فقط المعنى المراد من بعضها ، ولم يتعرض لبعضها الآخر أصلاً وفي (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) جمع ما فرقه أبوعبيدة تحت مصطلحات مختلفة ، فذكر نماذج كثيرة بعضها اتساع في المعنى المعجمي للكلمة ، وبعضها اتساع في معنى حروف المعاني ، وبعضها اتساع في المعاني الصرفية ، وبعضها اتساع في التراكيب النحوية من مطابقة وربط والتفات واعتراض وغير ذلك ، يجمعها جميعاً مخالفة الظاهر

(١) وهذه علاقة غير المشابهة

(٢) وهذه علاقة المشابهة

(٣) تأويل مشكل القرآن ١٣٥

(٤) تأويل مشكل القرآن ٢٦٦ - ٢٦٨

للمقصود.

وإذا كان ابن قتيبة قد خص هذا الكتاب ببيان (المجازات) في كتاب الله تعالى وإزالة الإشكالات عنها ، فقد خص كتابه الآخر « تأويل مختلف الحديث » ببيان معاني حديث رسول الله وشرح مجازاته وإزالة ما استشكله الملحدون والجاهلون في حديث رسول الله ﷺ . وسأختار بعض المواضع التي حلل فيها العبارات النبوية تحليلاً مجازياً يذكر فيها ما يقابل (المجاز) وهو (الحقيقة) بصورة أبين مما في كتاب « مشكل القرآن » ^(١) يقول : « ولسنا نشك في أن القرآن في المصاحف على الحقيقة لا على المجاز كما يقول أصحاب الكلام أن الذي في المصحف دليل على القرآن وليس به . والله تبارك وتعالى يقول ﴿ إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون ﴾ (الواقعة ٧٩) والنبي ﷺ يقول (لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو) يريد المصحف » ^(٢) ويقول في قوله تعالى ﴿ ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم ﴾ (يوسف ٢١) : « لم يُردن بهذا القول إنه ليس من البشر على الحقيقة وأنه من الملائكة على (الحقيقة) وإنما قلناه على التشبيه كما يقول القائل في رجل يصفه بالجمال : ما هو إلا الشمس وما هو إلا القمر ، وفي آخر يصفه بالشجاعة : ما هو إلا الأسد .. » ^(٣) وقال في معنى قوله ﷺ لرجل (كل بيمينك فإن الشيطان يأكل بشماله) مع أن الشيطان - كما يقول المعترضون - روحاني فكيف يأكل ويشرب وكيف يكون له يد . فقال : « ليس يخلو الشيطان في أكله بشماله من أحد معنيين : إما أن يكون يأكل على (حقيقة) ، ويكون ذلك الأكل تشميماً واسترواحاً لامضغاً وبلعاً فقد روي ذلك في بعض الحديث .. أو يكون يأكل بشماله على المجاز ، يراد أن أكل الانسان بشماله إرادة الشيطان له وتسويله ، فيقال لمن أكل بشماله : هو يأكل أكل الشيطان ، لا يراد أن الشيطان يأكل ، وإنما يراد أنه يأكل الأكل الذي يحبه الشيطان ، كما قيل في الحمرة إنها زينة الشيطان ، لا يراد أن الشيطان يلبس الحمرة ويتزين بها وإنما يراد أنها الزينة التي يخيل بها الشيطان . وكذلك روى في الاقتعاط وهو أن يلبس العمامه ولا يتلحى بها أنها عمة الشيطان ، لا يراد بذلك أن الشيطان يعتم ، وإنما يراد أنها العمة التي يحبها الشيطان ويدعو إليها » ^(٤)

(١) من المواضع القليلة التي قابل فيها في « مشكل القرآن » بين الحقيقة والمجاز ما في ص ١٠٦ حيث قال : « ذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على (الحقيقة) ، وإنما هو إيجاد للمعاني وصرفوه في كثير من القرآن إلى (المجاز) ..

(٢) تأويل مختلف الحديث : ١٣٦

(٣) السابق ٢١٥

(٤) تأويل مختلف الحديث ٢٢١ - ٢٢٢ . وتوجيه معنى الحديث على المجاز ضعيف ، لأن النبي ﷺ قال (فإن الشيطان يأكل بشماله) فنسب له الأكل صراحة ، ولوقال : (لا تأكل بشمالك فإنها إكلة الشيطان) لكان يمكن حمل الحديث على المجاز . وأقول (يمكن) أي هنا في هذا الحديث ، وإلا فقد ورد في أحاديث أخرى ما ينقض هذا الاحتمال من الإخبار عن الجن بأنها تأكل وتشرب .

هذا وقد قابل ابن قتيبة بين (الحقيقة والمجاز) في كتاب له ثالث لم نرد الإطالة بنقل كلامه منه وهو كتاب « الاختلاف في اللفظ » فانظر ص (٣٠ ، ٣٧) تحقيق عمر محمود أبو عمر

إذن أصبحنا نرى في نصوص الأدباء في القرن الثالث حينما يحللون نماذج الاتساع في المعاني المعجمية الفنية ؛ أصبحنا نرى هذا الثنائي دائماً وهو عبارة : (الحقيقة والمجاز) مما يدل على أننا الآن بصدد نشأة فكرة جديدة ، وهي ليست جديدة عما قبل كل الجدة ، كما أنها ليست مختلفة عنه كل الاختلاف ، بل هناك أوجه اتفاق واختلاف على ما بينا في حديثنا عن الجاحظ .

ثانياً: النحاة :

إذا نظرنا في آثار بعض أئمة النحاة في القرن الثالث ، كالبريد مثلاً (٢٨٥ هـ) ، وجدنا تقابلاً دائماً حين الحديث عن ظاهرة الاتساع بين مصطلحي « الاتساع » و « الأصل » ^(١) أو بين « الاتساع » و « الحقيقة » ^(٢) أو بين « الاتساع » و « التصحيح » ^(٣) .

« فالأصل » و « الحقيقة » و « التصحيح » يُراد به عند البريد شيء واحد ، وذلك الشيء يدل عليه مقابلة هذه المصطلحات جميعها « بالاتساع » ، وقد وردت لفظة المجاز في مواضع أخرى عند البريد مستعملة استعمالاً عاماً كاستعمال أبي عبيدة من قبل ، كقوله مثلاً : « هذا باب مايجوز لك فيه النعت والحال ولا يكون مجازهما واحداً .. » ^(٤)

والذي يعيننا هنا المقابلة بين (الحقيقة) و (الاتساع) ، وإن لم يستعمل البريد (المجاز) مقابلاً (للحقيقة) كما رأينا عند الجاحظ وابن قتيبة ، إلا أنه على كل حال أبرز لنا هذا الثنائي .

(١) المقتضب ٤ / ٣٣٠

(٢) السابق ٣ / ١٠٥

(٣) السابق ٤ / ٣٣٢ . وفيما يتعلق باستخدام « التصحيح » بمعنى « الحقيقة » ، نجد الفراء قد استعملها من قبل هذا الاستعمال ، فانظر معاني القرآن ١ / ٩٩

(٤) المقتضب ٣ / ٢٦١ . وانظر أمثلة أخرى ٣٥٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦٨

ثالثاً : المحدثون :

لقد سرت هذه الفكرة بمصطلحيهما المتقابلين (الحقيقة والمجاز) إلى أئمة فقهاء الحديث ، الذين جمعوا بين الحديث والفقه ممن عاصر الجاحظ وابن قتيبة ، ونضرب على ذلك مثلاً واضحاً وهو الإمام البخاري (٢٥٦هـ) صاحب الصحيح المشهور ففي كتابه المهم « خلق أفعال العباد » ينقل عن بعضهم أن أكثر أغلاط الناس في فهم المراد من نصوص الشريعة إنما هو من عدم معرفة الحد الفاصل بين الحقيقة والمجاز وعدم الفصل بين أمور أخرى متشابهة ، ويقول في ذلك : « قال بعضهم : إن أكثر مغاليط الناس في هذه الأوجه حين لم يعرفوا (المجاز) من (التحقيق) ، ولا الفعل من المفعول ، ولا الوصف من الصفة ، ولم يعرفوا الكذب لم صار كذباً والصدق لم صار صدقاً . فأما بيان (المجاز) من (التحقيق) فمثل قول النبي ﷺ : (وجدته بحرّاً) وهو الذي يحور ^{للغرس} (١) فيما بين الناس ، و (تحقيقه) أن مشيه حسن . ومثل قول القائل : علم الله معنا وفينا ، وأنا في علم الله ؛ إنما المراد من ذلك أن الله يعلمنا ، وهو (التحقيق) ومثل قول القائل : النهر يجري ، ومعناه أن الماء يجري وهو (التحقيق) . وأشباهه في اللغات كثيرة .. » (٢) .

وبهذا يكون علماء القرن الثالث على اختلاف تخصصاتهم قد ألموا بهذه الفكرة البلاغية ذات الطرفين (الحقيقة والمجاز) ، ورأوا في (الحقيقة) المعنى المتعارف عليه بين كل المتكلمين باللغة فلا يستنكر ولا يسأل عن معناه ولا تأتي الشبهات من جهته ، بينما لاحظوا أن (المجاز) هو الذي يجهل معناه بعضٌ دون بعض ، ويسأل عن معناه وتأتي الشبهة من جهته ، وهذا الفرق يجعل فطرة الإنسان تقضي بأن الأول هو الأصل والثاني فرع عنه أو يجوز مجازه .

لكن لم نجد أحداً من هؤلاء الأئمة المساهمين في نشأة هذه الفكرة يضع حداً معيناً للحقيقة أو للمجاز ، والسبب في ذلك أن لفظي (الحقيقة والمجاز) كانا في تلك المرحلة في طور النشأة ولم تصل الفكرة التي يُعبّران عنها إلى طور النظرية المحكمة التي تتضمن فيما تتضمن التعريف المحدد ، والتقسيمات الحاصرة ، ولذلك وجدنا ابن قتيبة مع تأخره قليلاً عن الجاحظ يعمم نظرتة إلى المجاز كما فعل أبو عبيدة من قبل ، ولذلك أعطانا تعريفاً للمجاز عاماً جداً لا يصلح أن يكون حداً جامعاً مانعاً وهو قوله : « طرق القول وماأخذه » !

(١) هكذا في المطبوعة ، واللفظة تحتاج إلى تحقيق ، ولعل الأصل : « يجوز »

(٢) خلق أفعال العباد ، للإمام البخاري ، ١٦٨ - ١٦٩ .

المبحث الثالث : تطور الحقيقة والمجاز (النظرية)

كان المديث في المبحث الثاني متعلّقاً بالموقف من فكرة (الحقيقة والمجاز) على ضوء ما كتبه العلماء في القرن الثالث الهجري ، ورأينا أن هذه الفكرة وإن كانت واضحة عند من كتب فيها من أولئك العلماء إلا أن هذا لا يعني وضوحها عند كل الأدباء والمثقفين فضلاً عن تصوّرها التصور التام وضبطها بضوابط علمية دقيقة . وكلما ابتعد الدارسون والمثقفون عن منبع العربية الأول كانوا أكثر حاجة إلى مزيد من شرحها وتحديد ظواهرها واستخراج ضوابطها وأقسامها ، وهذا ما عمله عدد من علماء العربية وأصول الفقه في فكرة (الحقيقة والمجاز) في القرن الرابع ثم الخامس حتى صيروا هذه الفكرة نظرية لها حدودها ، وضوابطها ، وتقسيماتها الحاصرة ، وبذلك يُفرّق بين (الفكرة) و (النظرية) داخل العلم الواحد كما يُفرّق بين (المعرفة) و (الصناعة) في علمين اثنين ^(١) . ولسنا نعلم على وجه اليقين من السابق في هذا التنظير بأهل العربية أم علماء الأصول ؟ لأن كلا الفريقين قد ساهموا في هذا التنظير في وقت واحد . والأولى ألا نشتغل ببيان السبّاق إذ ليس بالضرورة أن يكون هناك سابق ، بل إن تعاصر علماء الفريقين واختلافهم في تناول الموضوع يدل على استقلال بعضهم عن بعض ، كما أن اعتمادهم على مبادئ واحدة كما سيتضح يدل على اتفاقهم في الأصول وقد برز في هذه المرحلة - مرحلة النظرية - أنموذجان مختلفان للحقيقة والمجاز : ظهر (الأنموذج الأول) في القرن الرابع على يد اللغويين المعتزلة والأصوليين المتكلمين . وظهر (الأنموذج الثاني) في القرن الخامس على يد عبدالقاهر الجرجاني وسنتحدث فيما يلي عن هذين الأنموذجين مفصّلين المبادئ التي قام عليها كل منهما ، ومبيّنين الفروق بينهما ، لأهمية ذلك كله في فهم موقف ابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز ، إذ كان موقفه متعلقاً بأنموذج معيّن من هذين الأنموذجين .

(١) انظر في الفرق بين المعرفة والصناعة في العلوم كتاب « الأصول » للدكتور تمام حسان : ١١ - ١٧

النموذج الكلامي

أولاً : اللغويون المعتزلة :

لم نجد قبل ابن جني (٣٩٢ هـ) من علماء العربية أحداً وضع تعريفات وضوابط محددة للحقيقة والمجاز كما فعل ابن جني . هذا مع عرض الأمثلة من القرآن والحديث والشعر وتحليلها وبيان الفرق من خلالها بين الاستعمال الحقيقي والمجازي .

أما التعريف فقد قال في كتاب الخصائص في (باب في فرق بين الحقيقة والمجاز) : « الحقيقة : ما أُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة . والمجاز ما كان بضد ذلك » فهذان الحدان أراد بهما ابن جني تمييز أحد القسمين عن الآخر وقوله في المجاز « ما كان بضد ذلك » أي أن المجاز : « ما لم يُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة » . ونجد في هذين التعريفين عنصريين أساسيين هما : (الوضع) و (الاستعمال) فماذا يريد بهما ابن جني ؟ وما علاقتهما (بالأصل) و (الوضع) عند القدماء ؟

أصل الوضع عند ابن جني وعلاقته بالأصل والوضع عند القدماء :

إن مراد ابن جني « بأصل الوضع » هنا هو الوضع الأول لمفردات اللغة العربية على ما تصوره المتكلمون الذين نقلوا مسألة الوضع هذه عن الفلاسفة من قبل وقد سبق - في الفصل الثاني - الحديث عن مسألة الوضع هذه . ولا يريد بالأصل ما أراده القدماء من علماء اللغة العربية حينما يذكرون « الأصل » في كلامهم ، وقد وضحنا مراد القدماء في المبحث الأول .

والذي يحملنا على اعتقاد أن ما ذكرناه هو مراد ابن جني مانع من التطور الذي حدث في مفهوم (الأصل والفرع) في اللغة ، والذي جاء من جهة المتكلمين في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع وتلقاه عنهم علماء العربية ذوو الاتجاهات الكلامية ، ويوضح هذا الإجمال نص ننقله عن ابن تيمية تحدث فيه عن مسألة أصل وضع اللغة متى نشأت وفي أي بيئة وكيف انتشرت بعد ذلك ، يقول : « هذا كله ^(١) إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وُضعتُ أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها ، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، فيدعى أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات . وهذا القول لانعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي ، فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما ^(٢) قرأ على أبي علي الجبائي ، لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم .. فتنازع

(١) يشير إلى تصور (الحقيقة والمجاز) على ضوء حدودهما التي يُذكر فيها عنصرا (الوضع) و (الاستعمال) كالحديث الذي ذكره ابن

جني هنا

(٢) كذا في المطبوعة ، ولها وجه صحيح

الأشعري وأبوهاشم في مبدأ اللغات ، فقال أبوهاشم : هي اصطلاحية وقال الأشعري هي توقيفية ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة ، فقال آخرون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية وقال فريق رابع بالوقف ... »^(١)

لقد صار علماء العربية بعد خلاف أهل الكلام هؤلاء يتكلمون في هذه المسألة ويتصورون (الأصل) تصوراً جديداً مخالفاً لتصور قداماء علماء العربية ، فهو تصور يقوم على مسألة (مبدأ اللغات) التي فرض عليهم الدخول فيها التزام أحد المذاهب بشأنها ، إما القول بأنها توقيف من الله ، وإما القول بأنها اصطلاح ومواضعة بين جماعة من الحكماء يضعون للناس لغتهم ، ثم يخوضون بعد ذلك في كيفيات عجيبة لحدوث أصل اللغة على كلا المذهبين . إذن (فالأصل) عندهم ليس شيئاً مأخوذاً من الاستعمال المسموع بالفعل كما كان عند القدماء ، وإنما هو شيء مأخوذ من حدثٍ مُغْرَقٍ في الغموض يعترفون هم قبل غيرهم بعجزهم عن الوقوف على كيفيته ! كما يدل على ذلك كلام ابن جني في الباب الذي عقده بعنوان « باب القول على أصل اللغة ألهام هي أم اصطلاح »^(٢) ثم حكى الخلاف عن أهل النظر^(٣) (أي المتكلمين) مما يدل على أن تصور هذه المسألة كلامي لا لغوي ، وبالتالي فمفهوم (أصل اللغة) هنا مختلف عن مفهوم (الأصل) عند القدماء . ثم في آخر الباب صرح بتدريجه في كيفية حدوث أصل اللغة أهو توقيف مباشر من الله ، أو وضع من حكماء خلقه ، أو من محاكاة الإنسان لأصوات الطبيعة قائلاً « وإن خطر خاطر فيما بعد يعلّق الكف بإحدى الجهتين .. قلنا به »^(٣) .

وعلى ذلك فكلمة (أسد) بمعنى الحيوان المعروف ، وكلمة (بحر) بمعنى الماء الكثير المعروف ، وكلمة (قمر) بمعنى الكوكب المعروف حين يطلق المنظرون (للحقيقة والمجاز) على هذه الاستعمالات كلمة (الأصل) فهم يقصدون أن هذه الألفاظ قد وضعت في زمن غابر لا يدري متى كان لهذه المعاني وضعاً مجرداً من الاستعمال ، والواضع إما الله تعالى أو الحكماء من خلقه . ثم بعد ذلك يأتي (الاستعمال) الذي معناه تطبيق ذلك الوضع المتقدم من خلال الكلام الفعلي ، وإذا استعملت هذه الكلمات بمعنى الرجل الشجاع ، وبمعنى الجواد المفضل للرجل ، والواسع الجري للفرس ، وبمعنى الشخص الجميل الوجه فحينئذ لا يسمون هذا الاستعمال وضعاً حتى وإن كان جميع أهل اللغة مشتركين في هذه الاستعمالات وحتى إن كانت قد بليت ؛ ذلك بأن الوضع في تصورهم كان قد حدث في زمان غابر وانتهى ، ولا يمكن تجددّه مرة أخرى ، وهو يظل في أذهان أصحاب اللغة آماداً وأجيالاً لانهاية ،

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٩٠ - ٩١

(٢) الخصائص ١ / ٤٠

(٣) السابق ١ / ٤٧

فتكون اللغة لذلك مشدودة دائماً وأبداً بوتد الوضع الذي - باعترا فهم هم - يعجزون عن وصفه وتحديد كلفته .

أما (الوضع) عند قءماء علماء العربية ففرءءون به الاستعمال ، ولا علاقة له عنءهم بأصل اللغة ، وهم يستعملون هذه الكلمة فف سفاق الءءء عن الأسالف الأصلفة والأسالف الاتساعفة . ومن أمثلة ذلك قول سففوفه فف (باب استعمال الفعل فف اللفظ لا فف المعنى لاتساعهم فف الكلام والافجاز والاختصار) : « فمن ذلك أن تقول على قول السائل : كم صفء علىه ؟ - وكم ففر ظرف لما ذكرء لك من الاتساع والافجاز - فتقول : صفء علىه فومان ، وإنما المعنى : صفء علىه الوحش فف فومفن ، ولكنه اتسع واختصر ، ولذلك أيضاً وضع السائل « كم » ففر ظرف »^(١)

« فوضع » هنا بمعنى « استعمال » ، هءامع أن هذا الأسلوب اتساعف فمافءل على أنه لا اختصاص « للوضع » عنءهم فف بالأسالف الأصلفة فضلاً عن فكرة (أصل اللغة) الفف لم ففوضوا ففها أصلاً !

وهناك موافن أخرى فف كءب القءماء جاء ففها « الوضع » بمعنى الاستعمال لانطفل بذكرها^(٢) . ففذن مراف ابن فف (بأصل الوضع) فف ففرفه الفف ذكره لافعنى به الأصل عند القءماء ، وإنما فعنى به معنى آخر فقوم على فكرة كلامفة ءفلة على البءء اللفوف على ماففناه . وأما (الاستعمال) ففبفن مماسف شرحه أن ابن فف فقصره على ما ففكون بعء أصل الوضع ، وهو ففنفء إما أن ففكون استعمالاً مطابقاً لأصل الوضع فففكون فففة أو لاففكون مطابقاً فففكون مجازاً . وففنى عن البفان بعء ما ففءم من البفان أن نقول إن ففصور ابن فف هنا للاستعمال مخالف أيضاً لففصور القءماء الففن لاففرقون بفن أن فقولوا : « وضع كءا فف كءا » أو « استعمال كءا فف كءا » كما ففهم من كلام سففوفه آنفاً ، وكما ففهم من كلام أبف عبفءة - مثلاً - ففنا فقول مثلاً فف فءءء استعمالات كلمة (الففصور) : « الففصور له ففر موضع .. »^(٣) أو ففنا ففعل لغة أكلونف البراففث وضعاً ، واللغة الأفرى الفف ففففى بالفاعل المضمر ءون الفمع بفنه وبفن المظهر وضعاً آخر فففلف عن الأول^(٤) .

(١) الكءاب ١ / ٢١١

(٢) انظر كءاب سففوفه ١ / ٣٣٤ ، ٢ / ١٥٦ ومجاز القرآن لأبف عبفءة ١ / ٩٢ ، ١٧٤ والرسالة للشافف ٤٥

(٣) مجاز القرآن ١ / ٩٢

(٤) انظر كلامه فف مجاز القرآن ١ / ١٧٤

ولا يكتفي ابن جني بصياغة الحدود ، بل يعن في التنظير لهذه الفكرة بوضع ثلاثة ضوابط تعدّ من جهة فرقاً بين الحقيقة والمجاز ، ومن جهة أسباباً للعدول عن الحقيقة إلى المجاز فيقول : « وإنما يقع المجاز ويُعدّل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة ، وهي : الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة »^(١)

أما (الاتساع) فهذا شرط ذاتي في المجاز ، إذ لا بد أن يكون اتساعاً ، لأنه خلاف الأصل ، ولذلك سماه القدماء اتساعاً . وأما (التوكيد) فيقصد به كما سيجي في كلامه : المبالغة^(٢) ، فهو إذن يرى أن من أسباب المجاز المبالغة ، فلا بد على هذا أن تدل الأساليب المجازية على المبالغة تثبيتاً للمعنى وتقوية . والواقع أن المجاز لا يأتي لأجل المبالغة دائماً ، بل يأتي في أحيان كثيرة لأجل الاختصار والإيجاز في اللغة كما ظهر من النصوص التي نقلناها عن سيبويه وغيره في المبحث الأول ، وهذا مطلب تسعى إليه اللغات لميل أهلها بفطرتهم اللغوية إلى (التخفّف) كثيراً ، وكثيراً ماوردت عبارة (التخفّف) في الأبواب التي عقدها سيبويه لطواهر الاختصار والإيجاز اتساعاً . فمثلاً قولهم : (بنو فلان يطؤون الطريق) و (اسأل القرية) و (مكر الليل والنهار) و (هذه العصر) يريد الصلاة و (اجتمع القيط) يريد اجتمع الناس في القيط^(٣) ونحو هذه الأمثلة ليس من دواعيها المبالغة ، لأن المبالغة في الأسلوب المجازي تكون مقترنة بالخيال ، وهو قد يصغر ويعظم ، ولذا تكون بينة في الاستعارة ، لأنها ضرب من الخيال . كما سنرى في تحليله لبعض النماذج المجازية . وأما (التشبيه) فتعسّفه فيه أظهر من تعسّفه في التوكيد ، ذلك بأنه ادّعى أن كل الأساليب المجازية لا بد أن تصدر عن تشبيه ! وهذا عجيب ، إذ التشبيه لا يكون إلا في بعض تلك الأساليب وأشهرها ماسمي بالاستعارة . والفصل بين إثبات التشبيه ونفيه في الأسلوب المجازي هو بالذوق السليم الذي يدرك به صاحبه إرادة التشبيه من عدمها ، وبما يكون في الأسلوب من ألفاظ (قرائن) تدل عليه أو تدل علي غيره ، فمثل قولهم (سال الوادي) ليس من الفهم السليم لهذا الأسلوب العربي أن يُقال : شبهوا الوادي بالماء الذي يجري فيه ! إذ لو كان هذا صحيحاً لكانت أساليبهم المجازية كلها خيلاً ، وهي في واقعها - كما يعرف العالم بلغتهم - ليست كذلك . ثم إننا لسنا في حاجة إلى طرد هذا الضابط في جميع المجاز ، إذ ليس الجمال متوقفاً على الأساليب الخيالية ، بل الخيال هو نوع من أساليب المجاز ،

(١) الخصائص ٢ / ٤٤٢

(٢) وذلك حين قال : « (قام زيد) مجاز للاحقيقة ، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير » الخصائص ٢ / ٤٤٨ . فذكر ثلاثة الأمور : الاتساع والمبالغة والتشبيه ، فدل على أنه يقصد بالمبالغة هنا : التوكيد .

(٣) انظر الكتاب ١ / ٢١٢ - ٢١٥

وببقى بعد ذلك أسباب أخرى ينبع منها الجمال لاتقل أهمية عن الخيال ، منها ما عقد له سبويه أبواباً في كتابه وهو (الاختصار والإيجاز) وهذا لا بد فيه من علاقة بين الحقيقة والمجاز ، وقد قيل قديماً : « البلاغة الإيجاز » . وسر الجمال هنا أن هذا الاختصار سواء كان بالحذف أو غيره يوقع في نفس المتلقي دهشة واستحساناً لهذا الأسلوب ، فيفكر فيه ويتذوقه .

ثم بعد ذلك يضيف ابن جني عنصراً مهماً من عناصر تنظير فكرة (الحقيقة والمجاز) وهو اشتراط (القرينة) في الدلالة المجازية ، وذلك حين قال مبيناً الاتساع في قول النبي ﷺ في الفرس : « وجدته بحراً » : « لكن لا يُفْضَى إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة ، وذلك كأن يقول الشاعر :

علوتَ مطا جوادك يومَ يومٍ وقد تُمدَّ الجيادُ فكان بحرا

وكان يقول الساجع : فرسك هذا إذا سَمَا بعزته كان فجراً ، وإذا جرى إلى غايته كان بحرا ، ونحو ذلك . ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه « بحر » ، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان ألا ترى أن لوقال : رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه ، فلم يجز قوله ، لأنه إلباس وإلغاز على الناس » ^(١) وسنرى فيما بعد أن الأصوليين والبلاغيين قد أدخلوا هذا العنصر الذي اشتراطه ابن جني ونبه على أهميته في الفصل بين الحقيقة والمجاز قد أدخلوه في حد المجاز ، إضافة إلى إدخالهم عنصر (العلاقة) التي تجمع ما ذكره ابن جني من ضوابط الاتساع والتشبيه والتوكيد .

وبالنظر في كلام ابن جني السالف في القرينة نجد يخصصها بالمجاز ، أما الحقيقة فهي في نظره مستغنية في دلالتها عن القرينة ، وما ذاك إلا أنها مرتبطة عنده بأصل الوضع الذي يغني في نظره عن القرينة ، فأصل الوضع مستصحب عند المتكلم والمخاطب في كل دلالة حقيقية فلا يحتاج إلى غيره في بيان الدلالة ، وكيف لا يغني عن القرينة والقرينة إنما جيء بها لزواله ، فلولاها لكان الكلام أصواتاً مفرغة من المعاني ، أو كما يقول ابن جني « إلغازاً على الناس » فهذا يدل على أن (الوضع) عنده مستقل بنفسه في بيان الدلالة ، مغني عن القرائن ، هذا في الحقيقة ، وأما في المجاز فلا بد من الاستعانة بالقرائن لبيان الدلالة المجازية .

هذا ما يتصوره ابن جني على ضوء ما يظهر لنا من نصّه السابق ، وعلى ضوء تصورهِ لفكرة أصل الوضع .

والواقع أن القرينة أو القرائن التي تبين المراد ليست مختصة بالمجاز ، بل الحقيقة أيضاً محتاجة إلى

القرائن معنويةً أو لفظيةً ، فالمعاني الوظيفية والمعجمية لابد فيها من قرائن لفظية « كقرينة البنية والإعراب والربط والرتبة والتضام وقرينة السياق التي هي كبرى القرائن اللفظية » ^(١) وقرائن معنوية « كعلاقة الإسناد وعلاقة التعدية وعلاقة المصاحبة وعلاقة الغائية وعلاقة الظرفية وعلاقة الملامسة وعلاقة الإخراج ، وهذه القرائن المعنوية تتضافر مع القرائن اللفظية فيتضح المعنى بمجموع ماتضافر من القرائن . ويرجع إدراك هذه القرائن المعنوية في العادة إلى وضوح قرينة السياق » ^(٢) واعتقاد أن المعنى المجازي هو المحتاج إلى قرينة تدل عليه دون المعنى الحقيقي مجرد وهم لا أساس له ، سببه القول بفكرة أصل الوضع الكلامية ، واعتقاد أن المعنى الحقيقي هو المعتمد على هذا الأصل ، فهو مستغن به في الدلالة عليه ، بعكس المعنى المجازي الخارج عن هذا الأصل ، فهو محتاج إلى قرينة تدل على معناه .

ومما يدل على اختلال رأى ابن جني في أمر القرينة أنه ادعى بعد ذلك أن أغلب اللغة مجاز ، فنحو (قام زيد) و(قعد عمرو) مجاز في رؤية ، لأن الفعل يدل كما يقول على معنى الجنس الشامل لما كان وما يكون وما سيكون ، ومعلوم أن زيدا لم يقع منه إلا فرد واحد من أفراد القيام التي لاحصر لها ، وفي زمان واحد ومكان واحد ، فإذا استعمل الفعل هنا في غير ماوضع له في الأصل !! ^(٣) فإذا كان غالب اللغة مجازاً والنادر منها حقيقة أفيحتاج الغالب إلى قرينة في الدلالة عليه مع شهرته وكثرة استعماله ولايحتاج إليها النادر الغريب ؟!

إن القرينة تصبح بهذا الفهم حشواً وعبثاً ، وإن الأخذ بهذا الرأي يقلب المسلّمات رأساً على عقب ! ، فهل تأتي القرائن لتوضح المشهور المعروف ، وتسكت عن الغريب المنكور ؟! ولكن هذه اللوازم التي تنزه عنها اللغة وأصحاب اللغة مما يدل حقاً على ضعف رأي ابن جني وكثير ممن تابعه في أمر القرائن في الأسلوب المجازي ، وعلى ضعف مايقوم عليه هذا الرأي وهو فكرة أصل الوضع الفلسفية الكلامية .

(١) البيان في روائع القرآن ، د . تمام ، ٧ - ٨

(٢) انظر الخصائص ٢ / ٤٤٧ - ٤٤٨

(نماذج من تطبيقات ابن جني المجازية) :

ولما كان في تنظير ابن جني للحقيقة والمجاز بعض أوجه الفساد ظهر ذلك في تطبيقه على بعض الأساليب المجازية ، وسننقل بعض هذ التطبيقات ونعلق عليها بما يبين ذلك :

يقول « من ذلك قول النبي ﷺ في الفرس : هو بحر ^(١) . فالمعاني الثلاثة موجودة فيه . أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي (فرس) و(طرف) و(جواد) ونحوها : البحر حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع أو إتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ، لكن لا يُفضى إلى ذلك إلا بقرينة .. » ثم ساق الكلام الذي نقلناه عنه آنفاً إلى قوله « إلغاز على الناس » ^(٢) ثم قال : « وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه . وأما التوكيد فلأنه شبه العَرَضَ بالجوهر ، وهو أثبت في النفوس منه ، والشبه في العرض منتفية عنه ، ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض وليس أحد دفع الجوهر » ^(٣)

وإذا رجعنا إلى كلام ابن جني في اشتراط القرينة الذي سبق أن نقلناه نجده يستعين في بيان ضرورة وجودها في المعنى المجازي بالبيت الشعري الذي ذكره فيما سبق ^(٤) وبجملٍ سجعيه ليضع في كل ذلك ما يحلو له من قرائن لفظية تدل على المعنى المجازي فكأنه لا يرى أهمية للقرائن الحالية أو المقامية بدليل قوله « ولو عَرِيَ الكلام من دليل يوضح الحال .. » وبدليل تمثيله بالبيت والنثر المحتويين على قرائن لفظية ليتم له ما أراد . والعجيب أنه بسبيل تحليل المعنى المجازي في قول النبي ﷺ « إنه لبحر » فما باله أعرض عن بيان القرينة الدالة على المجاز في الحديث ؟!

ويقول : « وكذلك قول الله سبحانه ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾* هذا هو مجاز ، وفيه الأوصاف الثلاثة ، أما (السعة) فلأنه كانه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً هو الرحمة . وأما (التشبيه) فلأنه شبه الرحمة - وإن لم يصح دخولها - بما يجوز دخوله فلذلك وضعها موضعه . وأما (التوكيد) فلأنه أخبر عن العَرَضَ بما يُخبر به عن الجوهر .. » ^(٥)

(١) لفظ الحديث كما خرج الأئمة في الصحاح والسنن : « كان بالمدينة فزع ، فاستعار النبي ﷺ فرساً لأبي طلحة يقال له (مندوب) فركبه وقال : مارأينا من فَرَع ، وإن وجدناه لبحراً » وله لفظ آخر فيه زيادات ، وفيه : « وجدناه بحراً أو إنه لبحر . قال - أي أنس - وكان فرساً يَبْطَأ » انظر (ارواء الغليل ٥ / ٣٤٣)

(٢) انظر ماسبق من بقية النص ص ٢٠٩

(٣) الخصائص ٢ / ٤٤٢ - ٤٤٣

(٤) انظر البيت فيما سبق (ص ٢٠٩) ويبدو أنه من تأليف ابن جني .

(٥) الخصائص ٢ / ٤٤٣

وتعسفُه بينَ في ادعاء تشبيه الرحمة بالمكان الذي يمكن دخوله ، وأيُّ جمالٍ في هذا حتى يدعى في كلام الله تعالى ؟! وما ذلك التعسف إلا لأنه ألزم نفسه إثبات التشبيه في كل أسلوب مجازي وقد بينا أن هذا ليس بلازم .

ونكتفي بهذه النماذج من تحليله خوف الإطالة .

ومما يجدر التنبيه عليه أن ابن جني يجعل كثيراً من مظاهر الاتساع التي ذكرها أبو عبيدة وابن قتيبة من المجاز ^(١) وقد جمع هو كثيراً منها مما يدخل في نطاق النحو والصرف في باب (شجاعة العربية) ^(٢) ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه سوف يركب مركباً صعباً في إثبات التشبيه في كل هذه المظاهر ؛ مثل مظاهر التوسع بالزيادة والتقديم والتأخير وكثير من الحذف ونحو ذلك ، وقد فعل ذلك حين ادعى تشبيه الناس بالطريق في قولهم (بنو فلان يطوُّهم الطريق) ^(٣) !!

ومسبق من تحليل ونقد لتنظير ابن جني للحقيقة والمجاز ليس خاصاً بموقف ابن جني وإنما ينطبق على كل من نظر لهذه الفكرة معتمداً على القول بأصل الوضع وعلى اشتراط القرينة في المجاز دون الحقيقة ، كما سنرى عند الأصوليين من أهل الكلام ، ولذا فلن نعيد ما قلناه عند عرض كلامهم ^(٤) .

(١) السابق ٢ / ٤٤٦

في المبحث الأول

(٢) ماسماه « شجاعة العربية » هو نماذج مما سميناهم الاتساع النحوي والصرفي

(٣) السابق : ٢ / ٤٤٦

(٤) لم نتحدث هنا عن كلام ابن فارس (٣٩٥ هـ) في (الحقيقة والمجاز) لأنه ليس له دور في تنظير هذه الفكرة كما رأينا عند ابن جني ؛ فإذا نظرنا في كتابه (الصاحبى) فجدد يعرض نماذج من الأساليب الاتساعية المجازية على طريقة أبي عبيدة وابن قتيبة التي تشمل الاتساعات المعجمية والصرفية والنحوية (الصاحبى ٣٢١ - ٤٥٥) ويفرقها في أبواب كثيرة مفتقرة إلى التنظيم ، بل إن حديث ابن قتيبة وهو قبله بأكثر من مائة سنة أحسن تنظيماً وأدق فهماً من حديثه ، هذا مع أنه ينقل عنه ! كما أننا لم نتحدث عن الشريف الرضى مع أن له كتابين في مجازات القرآن والحديث ، لأن جهده تطبيقي وليس له جهد نظري ساهم به في بناء أ نموذج المتكلمين للحقيقة والمجاز .

ثانياً: المتكلمون :

١ - الأشاعرة :

تصور ابن جني لنظرية الحقيقة والمجاز الذي عرضناه فيما سبق نجد مثيلاً له عند معاصريه من أئمة أصولي المتكلمين ، كأبي بكر الباقلاني الأشعري (٤٠٣ هـ) ، فقد عرض في كتابه (التقريب والإرشاد) تصوراً قائماً على فكرة أصل الوضع التي جرّته بعد ذلك إلى القول بضرورة القرينة في الدلالة المجازية دون الحقيقة كما رأينا عند ابن جني تماماً . فقد مهّد أولاً بالحديث عن أصل الوضع والخلاف فيه بين المتكلمين في باب (الكلام في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة ، وهل حصل عن توقيف أو مواضعة ؟) ^(١) وجوّز هو الأمرين منفردين أو متداخلين ^(١) ثم عقد للحقيقة والمجاز بابين عرفهما ، وشرح التعريف ، ونبه على أمر القرينة في الدلالة المجازية ، ثم وضع أربع علامات أو ضوابط يفصل بها بين الحقيقة والمجاز ، ثم ذكر بعد ذلك قاعدة وهي أن لكل مجاز حقيقة ولاعكس ، ثم ذكر نوعين من الكلمات لا يدخلهما المجاز .

فقال : الحقيقة هي : « قول استعمل فيما وضع في الأصل له » ^(٢) والمجاز : « مستعمل في غير ماوضع له وأنه متجاوز به إلى غيره » ^(٢)

وعند تناوله للقرينة قال : « ومن المجاز قولهم : رأيت حماراً أو ثوراً إذا أرادوا الرجل البليد المشبه بالثيران والحمير لبلادته ، لأن القصد بهذا اللفظ غير معلوم بصريحه ولا بلحنه ^(٣) وإنما يُعلم بشيء يُضام الخطاب ، ويُدلّ به على أنه معدول به إلى المجاز . ولا يُفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الاسم إلا بدليل سواه .. » ^(٤) ويقول أيضاً : « ولحقيقة الكلام الذي وضع لإفادتها وجوه معقولة من إطلاقه بعد التواضع على إفادة ماوضع له . والمجاز الذي لم يوضع في الأصل له معقول بدليل يقارنه لا بإطلاقه ، إذ ليس بموضع له في الأصل » ^(٥)

(١) التقريب والإرشاد ١ / ٣١٩ ، ٣٢٠

(٢) السابق ١ / ٣٥٢

(٣) يقصد باللحن هنا : فحوى الخطاب

(٤) السابق ١ / ٣٥١

(٥) السابق ١ / ٣٥٣

وقد قسّم الخطاب إلى : مستقل بنفسه في الدلالة على معناه (وهو النص ودلالة الفحوى) ، ومستقل من جهة غير مستقل من جهة أخرى (وهو المجلد المحتاج إلى تفصيل) ، وغير المستقل بنفسه من جميع الوجوه ، وهو المجاز !^(١)

فعبارة (يا حمار) لخطاب البليد ليست عنده نصاً في الدلالة ولا فحوى ؛ بل لا يتبرّع حتى في منحها دلالة الإجمال ، هذا مع وضوحها الذي لا مزيد عليه في بيان المقصود منها ، ومع ذلك يظل الباقلاني معتقداً أن هذا المقصود لا يُعقّل أبداً من اللفظ ؛ بل لابد عنده من قرينة تدل عليه .

ويضطرب الباقلاني في أمر القرينة ، فهو في مجاز الحذف يقول إنه صار مجازاً لأنه : « بمثابة كلام عدل به عما وضع لإفادته » .^(٢) وقبل ذلك يخرج مجاز الحذف من القسم الثالث من أقسام الخطاب ، وهو المجاز ، ويعلل ذلك بأنه : « قد عُرِف الحذف منه بعادة الاستعمال والقصد بالكلام »^(٣) فانظر هنا كيف نسي أمر القرينة ولجأ إلى العرف اللغوي وسياق الحال وهما أمران لا يُستغنى عنهما لافي الدلالة المجازية ولا في الحقيقة .

- ويورد ضوابط للفرق بين الحقيقة والمجاز ، ملخصها^(٣) :

١ - أن الحقيقة يُقاس عليها والمجاز لا يُقاس عليه إلا في باب الذي ورد فيه ، فيمكن أن يقال : (سل الربع) مكان (سل القرية) .

٢ - أن الحقيقة يشتق منها بعكس المجاز ، فالأمر الحقيقي يؤخذ منه أمر وأمر ومأمور ..

٣ - أن جمع الاسم إذا كان حقيقة يختلف عنه إذا كان مجازاً ، فالأمر الحقيقي يقال فيه (أوامر) ، والمجازي يقال فيه (أمور)

٤ - أن الحقيقة قد يكون لها تعلق واقعي بغيرها مثل العلم والقدرة ، وإذا سُمّي ما لا تعلق له بغيره بنحو هذه الأسماء دل على أنه مجاز كتسمية خلق الله : قدرة وعلماً .
وليس المقام هنا مقام مناقشة هذه الضوابط .

(١) السابق ١ / ٣٤٠

(٢) السابق ١ / ٣٥٣ .

(٣) السابق ١ / ٣٥١ وإذا كان الباقلاني يخرج مجاز الحذف من أقسام الخطاب المفيد التي حصرها في ثلاثة نقط فهل هذا النوع من

المجاز ليس بخطاب مفيد عنده ؟

(٣) السابق ١ / ٣٥٥ - ٣٥٧

٢ - المعتزلة : (أبو عبدالله البصري ^(١) ، وعبدالجبار الهمداني (ت ٤١٥) وابن الطيب البصري (ت ٤٣٦)) :

ساهم أصوليو المعتزلة أيضاً في التنظير للحقيقة والمجاز . وأول حد يذكره ابن الطيب في (المعتمد في أصول الفقه) هو ما ينسبه إلى أبي عبدالله البصري شيخ شيخه . إلا أنه ينسب لأبي عبدالله هذا تعريفين : متقدماً ومتأخراً . أما المتقدم فهو أن الحقيقة : « ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولانقل » ^(٢) والمجاز : « ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن معناه » ثم مثل للزيادة بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى : ١٧) وللنقصان بقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (يوسف : ٨٤) وللنقل بقولك : (رأيت الأسد) وأنت تعني الرجل الشجاع ^(٣) ثم ذكر أنه استقر أخيراً على تعريف آخر هو أن الحقيقة « ما أفيد بها ما وضعت له » والمجاز « ما أفيد به غير ما وضع له » . ونبه ابن الطيب على ضرورة القرينة ^(٣) .

ونقل عن شيخه عبدالجبار (ويسمونه قاضي القضاة) أنه يصحّ الحد الثاني لأبي عبدالله ، أما الأول فقال إنه صفة للحقيقة والمجاز وليس بحد ^(٤) .

أما ابن الطيب ، فقد طور قليلاً في أنموذج المتكلمين ، وذلك بأن جعل (الوضع) متنوعاً ، فرأى أن هناك ماسمّوه أصل الوضع المتفق عليه بين المتكلمين ، وهو المواضعة الأصلية ، وهناك الوضع العرفي ، وهناك ثالثاً-الوضع الشرعي يقول : « الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به . وقد دخل في هذا الحد : (الحقيقة اللغوية) و (العرفية) و (الشرعية) . والمجاز : هو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها » ^(٥)

وعلى هذا فقد أصبحت الحقيقة والمجاز مسألة نسبية ، فالمعاني الشرعية هي حقائق بالنسبة إلى وضع الشارع سبحانه ، وهي مجاز بالنسبة إلى المواضعة الأصلية الأولى . والمعاني العرفية حقائق بالنسبة إلى الوضع العرفي ، ومجاز بالنسبة إلى المواضعة الأصلية الأولى . والعجب من هؤلاء ، إذ يجعلون وضع الله الشرعي مجازاً ، ووضعهم الأصلي (عند من يقول بالتوقيف منهم) حقيقة ، وهو تعالى الواضع في كلا الحالين ! فأصبح عند هؤلاء حقيقة أصلية أولية ، وهي استعمال اللفظ فيما وضع له في المواضعة الأصلية الأولى ! وحقيقة فرعية ثانية ، وهي استعمال اللفظ فيما وضع له في وضع

(١) هو الحسين بن علي الحنفي شيخ عبدالجبار . وفي (الأعلام) للزركلي ٢ / ٢٤٤ أنه توفي سنة (٣٦٩) . وفي حاشية (الإمتاع والمؤانسة) للتوحيدي ١ / ١٤٠ أنه توفي سنة (٣٩٩) ويبدو أن أحدهما تصحيف ، ويرجّح محقق (المحصول) للرازي ١ / ٢٨٧ أنه توفي سنة (٣٦٩) .

(٢) السابق ١ / ١٢ .

(٣) المعتمد ١ / ١٣ ط الشيخ خليل الميس .

(٤) السابق ١ / ١١ .

(٥) السابق ١ / ١٣ .

تال للمواضعة الأصلية ؛ قد يكون وضعاً شرعياً من الله تعالى ، وقد يكون عرفياً من الناس ، وهنا يتكرر العجب مرة أخرى ، وهو بالنظر إلى مَنْ يرى منهم أصل الوضع اصطلاحاً ، إذ ما بالهم عدّوا استعمال اللفظ فيما وضع له في الأصل حقيقة ، وعدوه فيما وضع له في العرف مجازاً ؟ أليس الواضع واحداً في الحالين وهم البشر ؟! لماذا اعتدّوا - أو اعتدّ ابن الطيب على الأدق - بالوضع الأول في الحكم بالحقيقة الأصلية ولم يعتدوا بالوضع المتأخر في هذا الحكم ؟! هذا يدل على أن تفكيرهم اللغوي مرتبط دائماً باسموه الوضع الأول فهو مصدر الحقيقة المطلقة ، وكل وضع بعده - وإن كان ناسخاً لما قبله ، وإن كان أصحاب اللغة لا يعرفون شيئاً عما قبله - فلا يرقى أن يكون مصدراً لتلك الحقيقة . هذا مع شيء مهم ينبغي ألا نغفل عنه ؛ وهو أن ما يجعله هؤلاء (أصل الوضع) إنما هو مجرد دعوى لادليل عليها ؛ بل إذا رأوا أن المعنى المعين هو أقدم ما وجدوه للكلمة المعينة صيروا ذلك المعنى هو (أصل الوضع) الذي حدث في الزمن الغابر !! وهذا باطل بلاشك ؛ ذلك بأن المعاني التي نعرفها للكلمات في العربية الفصحى لا تتجاوز في تاريخها السابق - على أقصى تقدير - بضع مئات من السنين ، أما ما قبل ذلك فقد تقلبت اللغة في مراحل لا يعلمها إلا الله تعالى ، ولعل مانعرفه الآن من معاني (ماء) و (سماء) و (أرض) و (جبل) و (أسد) و (إنسان) و (علم) و (بصَر) ونحو ذلك مما يجعل هؤلاء معانيه حقيقةً بالوضع الأول ؛ لعله كان يستعمل في زمن قبل العربية الفصحى بمعان أخرى ، أو لعل هذه الألفاظ لم تكن أصلاً من الألفاظ التي تخاطب بها ذرية آدم الأولى ولم تحدث إلا قبل عهد العربية الفصحى بقليل ، ثم جاء علماء اللغة الأوائل وجمعوا ألفاظ اللغة العربية ومعانيها كما عرفوها في القرآن والحديث ولغة العرب ، وميّزوا في معانيها بين ماسموه (الأصل) و (الاتساع) ، فجاء هؤلاء المتأخرون المتأثرون بأفكار كلامية فلسفية في اللغة فظنوا أن ما سماه الأوائل « بالأصل » هو ما اعتقدوه من فكرة « أصل الوضع الأول » فخلطوا بين منهج لغوي صرف وآخر كلامي ، ولم يتنبهوا لهذا الخلط فوقع في كلامهم وتنظيرهم الاضطراب والتناقض .

ثم يبتدع ابن الطيب البصري بدعة وهمية يضيفها إلى الأوهام السابقة في أنموذج المتكلمين للحقيقة والمجاز ، وهي اعتقاد انفصال (الوضع) عن (الاستعمال) ؛ بمعنى أنه يمكن وجود وضع بلا استعمال ، ولما كانت الحقيقة والمجاز أوصافاً متعلقة بالاستعمال بعد المواضعة ؛ كان (الوضع) المجرد عن (الاستعمال) غير متصف بالحقيقة والمجاز ! وهم بهذا يخالفون أنفسهم من تقسيمهم الألفاظ قسمين : حقيقة ومجازاً ، فماذا يسمون هذه الحالة الثالثة التي يكون عليها اللفظ الذي لم يستعمل بعد ؟! يقول في ذلك : « فإن قيل : فيجب إذا قال الواضع : سموا هذا (حائطاً) أو قال : قد سميت هذا (حائطاً) ألا يكون قوله (حائط) في تلك الحال حقيقة للحائط ، قيل : كذلك نقول ؛ لأنه لم

يتقدم ذلك مواضة فيكون قد أفاد بقوله (حائط) ما اقتضته تلك المواضة . ولا يكون أيضاً مجازاً ، لأنه لم يتقدمه مواضة بخلاف ما أفاد به الآن فيكون مجازاً »^(١)

وأذكر القارئ بما سبق أن بيّناه أن هذه الفلسفة اللغوية لم يقل بها المتقدمون ، وأنهم عنوا بالوضع ماعنوه بالاستعمال ، « فَوْضَع كذا في كذا » هي نفسها « استعمل كذا في كذا » في اصطلاحهم اللغوي . وهو بلاشك أسلم وأدق في البحث اللغوي من الاصطلاح الفلسفي لهؤلاء الأصوليين المتكلمين ومن وافقهم من اللغويين .

على أن ابن الطيب إن جعل الحقيقة والمجاز - كما يظهر من كلامه السابق - من عوارض الاستعمال فقد خالف نفسه في مكان آخر - ردّ فيه على منكري التقسيم إلى حقيقة ومجاز - فجعلهما من عوارض اللفظ ! وذلك حينما قال : « الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن .. »^(٢) وخالف نفسه مرة أخرى حينما قال : « إنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازاً في شيء ولا يكون حقيقة في غيره »^(٣) وهو هنا يشير إلى القاعدة التي يصوغونها بقولهم : لكل مجاز حقيقة ولا عكس ، ووجه المخالفة هنا أن يقال - بناء على منهج المتكلمين العقلي الذي يعتدّ بالشيء الجائز عقلاً وإن لم يُعرف وجوده واقعاً - قد يوضع اللفظ لمعنى ثم لا يستعمل فيه ، أي يُعرض عنه ، ثم يستعمل في معنى آخر فيكون مجازاً ، فحينئذ يصبح الوضع الأول المجرد عن الاستعمال حقيقة ! وهذا الإلزام يقول به بالفعل أحد الأصوليين المتكلمين من المنتسبين إلى الأشعرية لا إلزاماً منه لخصم وإنما اعتقاداً له ، وهو الآمدي فيقول - ولعله يردّ على الباقلاني وابن الطيب - : « الألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا تُوصف بكونها حقيقة ولا مجازاً وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الغرض ، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف والصناعات .. وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس .. »^(٤) ومن أشهر من قال هذا الذي يرده الآمدي من الأصوليين : الباقلاني^(٥) وابن الطيب .

(١) المعتمد ١ / ١١ - ١٢

(٢) السابق ١ / ٢٤

(٣) السابق ١ / ٢٨

(٤) الإحكام ، للآمدي ١ / ٢٦ - ٢٧

(٥) انظر التقريب ١ / ٣٥٨

ويذكر ابن الطيب بعض ما يُفصل به بين الحقيقة والمجاز أخذ معظمه من الباقلاني ، إلا أنه زاد قضية (التبادر) إلى الذهن ، فالذي يتبادر إلى الذهن أولاً هو الحقيقة بعكس المجاز . وذكر ضابطاً آخر ، وهو أن الحقيقة هي التي يقتصر عليها أهل اللغة في تعليم غيرهم معاني ألفاظهم ، فإذا أرادوا التعبير دون التعليم لم يقتصروا على الحقيقة ^(١) .

ثم يذكر ابن الطيب أخيراً أحكاماً للحقيقة والمجاز منها ^(٢) :

- ١ - أنهما لا يدخلان الأعلام .
- ٢ - لا يخلو منهما الكلام (ماعدا ألفاظ الأعلام) .
- ٣ - أن لكل مجاز حقيقة ولا عكس .
- ٤ - أن اللفظ إذا تجرد من القرينة حمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز إلا بقرينة .

الخلاصة :

وخلاصة كل ما سبق أن اللغويين المعتزلة (كابن جني) والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ساهموا في بناء أنموذج تصوّروا به (الحقيقة والمجاز) تصوّراً خاصاً بهم ، يقوم على دعامين اثنتين :

- ١ - ربط الدلالة الحقيقية بوضع اللغة الأول على اختلافهم في كيفية هذا الوضع .
- ٢ - اشتراط القرينة في الدلالة المجازية دون الحقيقية .

لكن فكرة (الحقيقة والمجاز) لم تُترك أسيرة هذا الأنموذج في تراثنا الإسلامي ، بل وجدنا أحد أئمة اللغة والبيان فيما بعد يبني للحقيقة والمجاز أنموذجاً آخر حرّره من تلك القيود الكلامية التي رأيناها في حديثنا عن أصحاب الأنموذج الكلامي ، وهذا ما سنفصل الحديث عنه فيما يلي .

(١) انظر المعتمد ١ / ٢٦ - ٢٧

(٢) انظر المعتمد ١ / ٢٧ - ٢٨

أَمْوُذَجْ عَبْدِ الْقَاهِرِ

ظهر العلامة عبدالقاهر الجرجاني في القرن الخامس (٤٧١ هـ) فأعاد النظر في تنظير الأصوليين المتكلمين ، وأصلح عناصر رئيسة فيه ، وصاغ نظرية الحقيقة والمجاز بصورة أسلم بكثير مما سبق . وطالما شكى عبدالقاهر من الضيم الذي لحق علم البلاغة على يد هؤلاء المتكلمين ، وفي كتابيه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) مواضع كثيرة يتذمّر فيها ممن يتكلم في هذا العلم دون استعداد له ، حتى إن من أسباب تأليفه كتاب (دلائل الإعجاز) - على ما يثبتته محققه الأستاذ محمود شاكر - هو الرد على أحد أئمة المتكلمين المعتزلة ممن كان يخوض في قضايا علم البلاغة على غير علم كافٍ فيما يرى عبدالقاهر ، وهو القاضي عبدالجبار شيخ ابن الطيب ^(١) .

وعلى كل فيمكن تلخيص تجديد عبدالقاهر لنظرية الحقيقة والمجاز في العناصر التالية :

أولاً : حرر النظرية من وهم من أوهامها أو على الأدق : خرافة من خرافاتها ، وهي : ربط الحقيقة بالوضع الأول ، فذكر أن الوصف بالحقيقة ليس خاصاً بالوضع الأول الذي ابتدأت به اللغة ، بل يتعلق بكل وضع يأتي بعد ذلك ، فكل مواضعة أو اصطلاح يحدث في أي لغة وأي زمان ومكان فاستعمال اللفظ بحسب تلك المواضعة يعدّ حقيقة مطلقة ، ولا ينبغي أن ننشئ صلة بين وضع سابق ووضع لاحق مادام كل منهما مستقلاً بنفسه . وعلى هذا فلا مكان في نظرية عبدالقاهر للقول بنسبية الحقيقة والمجاز كما رأينا عند ابن الطيب ، فاللفظ عند عبدالقاهر إما حقيقة مطلقاً وإما مجاز مطلقاً . يقول فيما يتعلق بهذا العنصر : « كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح - وإن شئت قلت « في مواضعة » - وقوعاً لاتستند فيه إلى غيره فهي حقيقة . وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول وما تأخر عنه ، كلغة تحدث في قبيلة من العرب ، أو في جميع العرب ، أو في جميع الناس مثلاً ، أو تحدث اليوم . ويدخل فيها الأعلام منقولة كانت كزيد وعمر أو مرتجلة كغطفان ، وكل كلمة استؤنف لها على الجملة مواضعة أو ادّعي الاستئناف فيها . وإنما اشترطت هذا كله لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكمٌ فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة لامن حيث هي عربية أو فارسية ، أو سابقة في الوضع أو محدثة مولدة ، فمن حقّ الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالة ... وإن أردت أن تمتحن هذا الحدّ فانظر إلى قولك (الأسد) تريد به السبع ، فإنك تراه يؤدي جميع شرائطه ، لأنك قد أردت به ماتعلم أنه وقع له في وضع واضح اللغة . وكذلك تعلم أنه غير مستند في

(١) انظر مقدمة الأستاذ محمود شاكر لدلائل الإعجاز .

هذا الوقوع إلى شيء غير السبع ، أي لايحتاج أن يتصور له أصل أداه إلى السبع من أجل التباس بينهما وملاحظة وهذا الحكم إذا كانت الكلمة حادثة ولو وُضِعَ اليوم ، متى كان وضعها كذلك ، وكذلك الأعلام ؛ وذلك أنني قلت (وضع واضع أو مواضعة) على التنكير ولم أقل (في وضع الواضع الذي ابتداء اللغة) أو (في المواضعة اللغوية) فيتوهم أن الأعلام أو غيرها مما تأخر وضعه عن أصل اللغة يخرج عنه . ومعلوم أن الرجل يوضع قومه في اسم ابنه فإذا سماه (زيدا) فحاله الآن فيه كحال واضع اللغة حين يجعله مصدراً لزيد ، وسبق واضع اللغة له في وضعه للمصدر المعلوم لا يقدح في اعتبارنا ، لأنه يقع عند تسميته به ابنه وقوعاً باتاً ، ولا تستند حاله هذه إلى السابق من حاله بوجه من الوجوه ^(١)»

وفي هذا النص بيان من عبدالقاهر لتعديله في نظرية الحقيقة والمجاز . وقد ظن بعض الباحثين أن مفهوم عبدالقاهر للوضع هو بعينه المفهوم الكلامي الفلسفي ، وبنى على ذلك مناقشة لعللاقة لها بمذهب الجرجاني في الحقيقة والمجاز ، هذا مع غموض تلك المناقشة وتفككها ؛ فقال بعد أن نقل كلام عبدالقاهر في الحقيقة والمجاز من كتابه (أسرار البلاغة) ؛ قال : « والوضع الذي يقول به عبدالقاهر وضع منطقي بحث مداره على وحدة الدلالة العقلية دون نظر إلى المشخصات ، ودون اعتبار اللغات وما يقتضيه كل منها من تصور للأشياء يخالف تصور الأخرى لها .. فالأمر على خلاف ما يفهم من كلام عبدالقاهر من أن الدلالة حقيقة مطلقة تجري في جميع الألفاظ على نسق واحد دون اختصاص لها بلغة دون لغة ، فلكل لغة طريقها في رؤية العالم وتصور الحقائق ... ومن هذه الجهة لا يعد المجاز وضعاً ثانياً يتلو وضعاً سابقاً عليه .. واللغة في أصل الوضع لا تنفصل عن اعتقاد الإنسان في الأشياء ، وهو اعتقاد أسطوري ، الغلبة فيه للمجاز لا للحقيقة ومن ثم كان المجاز أسبق من الحقيقة . والصفة الأسطورية للتراكيب اللغوية والمفردات اللفظية من المسلمات التي يعول عليها العلم الحديث في أصل اللغة » !! ^(٢) والواقع أن مانسبه إلى عبدالقاهر من القول بالوضع المنطقي البحث خطأ بحث ! وما فهمه عنه من أنه يرى الدلالة حقيقة مطلقة إلخ لا أراه أبداً يفهم من كلام عبدالقاهر ! وأما رأيه في أسطورية لغة الانسان الأولى وأولية المجاز فأخف ما يقال بشأنه إنه رأي لا يقوم على ظن فضلاً عن يقين !

(١) أسرار البلاغة ، ط محمود شاكر ، ٣٥٠ - ٣٥١

(٢) التركيب اللغوي للأدب ، لطفي عبدالبدیع ، ٢٤ - ٢٥

ثانياً : وَضَعَ عبدالقاهر الفصل القاطع بين الحقيقة والمجاز ، وهو ماسماه (الاستناد) أو (الملاحظة) وهو ماسْمِي فيما بعد (العلاقة) . فالحقيقة حين استعمالها لا يشعر المتكلم ولا المخاطب أنها معتمدة بوجه من الوجوه على معنى آخر ، وهذا هو المقصود بقوله في تعريف الحقيقة السابق « لا تستند فيه إلى غيره » وقد بيّن كلامه بالمشالين اللذين ذكرهما (الأسد) و (زيد) ، وهو بهذا المثال الأخير يرد على الأصوليين الذي أخرجوا الأعلام من أن تكون حقيقة أو مجازاً . وأما المجاز فهو في حين استعماله يَشْعُرُ المتكلم والمخاطب بأن ثمة صلة بين معناه ومعنى آخر ، هذه الصلة المدركة في أثناء الاستعمال هي التي تجعل الأسلوب مجازياً ، وهي التي تمنع الكلمة المجازية من أن تصل إلى مرتبة الوضع الجديد المستأنف . وهذه الصلة أو الاستناد أو الملاحظة ليست على درجة واحدة من الوضوح ، بل قد تكون « قوية » وهذا فيما إذا كانت صلة تشبيه ، أي إذا كان المجاز استعارة ، وقد تكون « ضعيفة » - والضعف هنا درجات - وهذا فيما إذا لم تكن الصلة تشبيهاً . يقول عبدالقاهر : « وأما المجاز فكل كلمة أريدَ بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول . وإن شئت قلت : كل كلمة جُزَتْ بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم تُوضَع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعاً ، لملاحظة بين ما تُجَوِّزُ بها إليه وبين أصلها الذي وُضِعَ له في وضع واضعها . ومعنى (الملاحظة) هو أن تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن ، إلا أن هذا الاستناد يقوى ويضعف . بيانه : ماضى من أنك إذا قلت (رأيت أسداً) تريد رجلاً شبيهاً بالأسد لم يشبهه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول ، إذ لا يُتَصَوَّرُ أن يقع الأسد للرجل على التشبيه على حدّ المبالغة .. إلا بعد أن تجعل كونه اسماً للسبع إزاء عينيك ، فهذا استناد تعلمه ضرورة ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالاً ..

وأما ما عدا ذلك فلا يقوى استناده هذه القوة وذلك (كاليد) للنعمة حتى لو حاول محاول أن يدعى فيها وضعاً مستأنفاً لم يمكن دفع ذلك إلا برفق وخفاء ، وهو ما قدمت من أنا رأيناهم لا يوقعون هذه اللفظة على ما ليس بينه وبين هذه الجارحة التباس واختصاص .. » ^(١) ثم أخذ يضرب عدة أمثلة لما يضعف استناده غير (اليد) ، وهي استعمال (الإصبع) في الأثر الحسن ، و (ضعيف العصا) في حُسْنِ الرعية ، و (الخاتم) و (السوط) في أثرهما ، ويبين جهة المجاز أو صلته بالحقيقة في كل هذه الأمثلة ^(٢) .

إذن ليس المجاز عند عبدالقاهر هو مجرد استعمال الكلمة في غير ما وضعت له كما يقول الأصوليون

(١) أسرار البلاغة ، ط محمود شاكر ، ٣٥١ - ٣٥٢ بتصرف قليل

(٢) السابق ٣٥٣ - ٣٥٦

المتكلمون ، إذ قد تكون الكلمة كذلك وتكون مع هذا حقيقة لامجازاً ، وذلك بأن يكون الاستعمال الجديد وضعاً مستأنفاً لا يستند الى الوضع السابق في الاستعمال ، مثل (زيد) العلم فهو حقيقة مع أنه استعمل في غير ماوضع له من قبل حينما كان مصدراً لزيد ، بل لابد - عند عبدالقاهر - من وجود صلة فنية بين معنى الكلمة في النص ومعنى آخر . ولابد - على مايفهم من كلام عبدالقاهر - أن يشعر المتكلم أو المخاطب بهذه الصلة - كما رأينا في تحليل عبدالقاهر للأسد بمعنى الرجل الشجاع واليد بمعنى النعمة - وهذا يدل دلالة واضحة على أن المناط عند عبدالقاهر في فهم الظواهر الجمالية إنما هو استعمال المتكلم وفهم المخاطب لكلامه وشعوره - دون غيره - بما فيه من أسباب الجمال . ويدل على هذا أيضاً ماسبق من قوله في الحقيقة : « أو ادّعي الاستئناف فيها » فعلى هذا إذا زعم جماعة من أصحاب اللغة أنهم لايشعرون بتجوّز في كلمة معينة في أسلوب معين كانوا على صواب في عدّهم لها حقيقة وإن زعم غيرهم مجازيتها في ذلك الأسلوب .

ثالثاً : فرّق بين قسمين في الحقيقة وفي المجاز . فهناك الحقيقة اللغوية ويقابلها المجاز اللغوي ، وهناك الحقيقة العقلية ويقابلها المجاز العقلي . أما الحقيقة والمجاز اللغويان فيكونان في المفرد ، وهما ماتحدث عنه فيما نقلناه عنه ، وطريقهما اللغة ، أي أن الحقيقة اللغوية إنما سميت كذلك لاستعمالها فيما وضعت له بدون استناد لغوي إلى غيرها . وأما المجاز ففيه استناد لغوي إلى غيره . فنلاحظ أن طريق التحقيق والتجوز إنما هو اللغة وليس العقل . أما الحقيقة والمجاز العقليان فطريقهما هو الاستدلال العقلي ، ولذلك يكونان في المركب لا في المفرد ، لأن الاستدلال من باب التصديق وهو لا يكون إلا فيما احتوى نسبة ، وهو الجمل اسمية كانت أو فعلية . يقول : « اعلم أن حدّ كل واحد من وصفي المجاز والحقيقة إذا كان الموصوف به المفرد غير حده إذا كان الموصوف به الجملة .. »^(١) وقال : « ينبغي أن تعلم أن من حَقَّك إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين أحدهما : أن تنظر الى ماوقع بها من الإثبات أهو في حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه . والثانية : أن تنظر إلى المعنى المثبت ، أعني ماوقع عليه الإثبات كالحياة في قولك (أحيا الله زيدا) والشيب في قولك (أشاب الله رأسي) أثابت هو على الحقيقة أم قد عدل به عنها ؟ ... »

فمثال مادخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قوله :

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيرَ رَكَرُ الغداةِ ومَرُّ العشيِّ

المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً لكرّ الليالي ، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه لأن من حق هذا الاثبات ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه .. وهكذا إذا قلتَ (سرّني الخبر) و (سرّني لقاءك) فالمجاز في الإثبات لأن المثبت هو السرور وهو حاصل على الحقيقة .

ومثال مادخل المجاز في مثبته دون إثباته قوله عز وجل (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس) وذلك أن المعنى - والله أعلم - على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب .. فالمجاز في المثبت وهو الحياة ، فأما الإثبات فواقع على حقيقة لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم فضل من الله .. « ^(١) ثم يصوغ قاعدة في هذا بقوله : « اعلم أنه إذا وقع المجاز في الاثبات فهو مُتلقًى من العقل وإذا عرض في المثبت فهو متلقًى من اللغة » ^(٢) .

رابعاً : أعرض عن عنصر (القرينة) الذي اشترطه الأصوليون في دلالة المجاز ، فلم نره يتحدث عنها وعن ضرورتها في المجاز . والواقع أن عبدالقاهر قد استغنى عن (عنصر القرينة) بـ (عنصر الاستناد أو عدم الاستناد) فإذا لم تستند الكلمة في دلالتها في النص على دلالة غيرها فهي حقيقة، وعدم الاستناد هنا قرينة سلبية تفهم من النص كله ولا يؤديها لفظ معين أو عبارة معينة . وإذا استندت الكلمة في دلالتها في النص على دلالة غيرها فهي مجاز . وحينئذ يكون هذا الاستناد قرينة إيجابية تفهم من النص كله أيضاً ولا يؤديها لفظ معين أو عبارة معينة . فلأجل هذا استبعد عبدالقاهر أمر القرينة الذي خصّه الأصوليون بالمجاز دون الحقيقة ، لأنه رأى أن كلاً من الحقيقة والمجاز لا بد لبيان دلالتهما من شيء يكون في الحقيقة وآخر بعسكه يكون في المجاز .

هذا كله في الحقيقة والمجاز اللغويين ، أما في العقليين فليس الاستناد أو عدمه هما اللذين يدلان عليهما ، بل العقل هنا هو الذي يحكم بالحقيقة والمجاز كما أفاض عبدالقاهر في شرح ذلك ^(٣) وعلى هذا فيمكن أن يقال إن القرينة في الحقيقة والمجاز اللغويين هي الاستناد اللغوي الشائع في النص . والقرينة في الحقيقة والمجاز العقليين هي العقل .

(١) السابق ٣٧٠ - ٣٧١

(٢) السابق ٣٧٣

(٣) انظر أسرار البلاغة ٣٦٦ - ٣٩٠ و ٤٠٨ - ٤١١

والحق أن عبدالقاهر بهذا التحليل « اللغوي » - لا « الكلامي » - قد أعاد إلى اللغة « لغويتها » التي شوّهت على أيدي المتكلمين ، وذلك :

١ - بما استبعد في أنموذجه من الأفكار الكلامية التي تربط الحقيقة بالوضع الأول فقط .

٢ - وبما أضاف إليه من عناصر ضرورية لكماله ، كعنصر الصلة أو الاستناد في المجاز ، والتفرقة بين المجاز اللغوي والعقلي .

٣ - وبما عدّل من أفكار سابقة مثل عنصر القرينة الخاصة بالمجاز التي استبدل بها عنصري الاستناد والعقل . وإضافة إلى جهده النظري قدم جهداً تطبيقياً لا مثيل له عند من جاء بعده ؛ إذ لم يستفد البلاغيون من بعده من أفكاره وجهوده الكبيرة في مواصلة التفكير والبحث البلاغي إلا نادراً .

الخلاصة :

والخلاصة أن الإمام عبدالقاهر قد بنى أنموذجاً للحقيقة والمجاز سليماً من عيوب أنموذج المتكلمين ، وكان أنموذجه أقرب إلى طبيعة اللغة وأساليبها الجمالية .

(الحقيقة و المجاز) بعد القرن الخامس :

بعد عبدالقاهر لا نجد تطويراً في هذه النظرية لا عند الأصوليين ولا عند البلاغيين ، وإنما نجد ملاحظات من هنا وإضافات من هناك كلها شكلية أو لفظية لا تجديد فيها . كما نجد عند الرازي (٦٠٦ هـ) من الأصوليين المتكلمين في (المحصول) ^(١) وقد جرى فيه على منهج الأصوليين وذوقهم ولذا لم يعجبه تعريف عبدالقاهر للحقيقة والمجاز وفضّل عليه تعريف ابن الطيّب مع أنه لم يُلحَظ تعريف ابن الطيّب إلا بالاستعانة بتعريف عبدالقاهر ! ^(٢) ومع أنه يقول أنه قرأ كتابي عبدالقاهر في البلاغة وأعجب بهما ولذلك لخصهما في كتاب ! ^(٣)

وكالرازي في الأصوليين المتكلمين نجد السكاكي في البلاغيين ، فلم يقدم في (مفتاح العلوم) تجديداً يذكر ، بل كان الذي فعله أنه تابع الأصوليين المتكلمين في اشتراط القرينة للدلالة المجازية خاصة وخالف عبدالقاهر ، إلا أنه زاد على الأصوليين أنه أدخل عنصر القرينة في التعريف فأصبح عنده هكذا : « المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير

(١) انظر المحصول ١ / ٢٨٥ - ٣٤٩

(٢) انظر المحصول ١ / ٢٩١ - ٢٩٢ و ص ٢٨٦

(٣) انظر نهاية الإيجاز للرازي المقدمة ص ٧٤ - ٧٥ ط بكري شيخ أمين

بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع «^(١)
فأدخل ما لا اداعي له ، وأسقط ماله داعٍ وهو الملاحظة والعلاقة بين المجاز والحقيقة .

المبحث الرابع : موقف ابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز

يُعد ابن تيمية أول من قدم عملاً علمياً كاملاً في نقض نظرية الحقيقة والمجاز . وقد نُسب إلى القاضي الأندلسي منذر بن سعيد البلوطي أنه صنف في إنكار المجاز ^(١) إلا أن هذا الكتاب لم يصل إلينا ، لذا فإن محاولة ابن تيمية تعدّ الأولى من نوعها في تاريخ الفكر العربي . ولم تأت بعدها محاولة جديدة في سبيل نقد هذه النظرية إلى الآن إلا محاولة الدكتور لطفي عبدالبديع في كتابه « فلسفة المجاز » ^(٢)

تطور موقف ابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز :

ومن استقراء المطبوع من أعمال ابن تيمية العلمية ظهر أن هناك ثلاثة مواقف لابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز ، واحد منها سلبي تقليدي ، واثنان منها إيجابيان ، وهي مرتبة - فيما ظهر لي - ترتيباً زمنياً على النحو التالي :

١ - **موقف سلبي تقليدي** ، قلّد فيه مَنْ قبله في تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً دون أن يحاول الرد على من خالف في ذلك ، أو إثبات صحة هذا التقسيم . وهذا الموقف يعبر عن مرحلة علمية من حياة ابن تيمية ، وهي مرحلة التقليد ، وفيها لم تكن هذه النظرية وآثارها تكون مشكلة فكرية لديه تحمله على اتخاذ موقف متميّز منها إما تأييداً أو رفضاً أو تعديلاً ، ولذا فلن نجد هذا الموقف موقفاً علمياً من ابن تيمية ، وسنتجاوزُه إلى المواقف التالية التي تستحق الوصف بالعلمية وبالإيجابية .

ولهذا الموقف السلبي أمثلة في كتبه ، كبعض الفصول المنسوبة إليه في كتاب « المسودة » مثلاً ^(٣) . وبالجملّة كل المواضع التي نجد فيها الأصوليين في تناولهم لهذا الموضوع فهي مندرجة في هذا الموقف ، وبعبارة أخرى: كل ما لا يندرج في الموقفين التاليين فهو مندرج تحت هذا الموقف .
وستمر بنا في هذا المبحث وفي الفصل الآتي بعض الأمثلة على هذا الموقف .

(١) انظر مجموع الفتاوى ٧ / ٨٩ . ولم يذكر له ياقوت هذا المصنّف مع عنايته بذكر المؤلفات (معجم الأدباء ٦ / ٢٧١٧)

(٢) أما محاولة ابن القيم والشيخ محمد الأمين الشنقيطي فهما - خاصة الأول - تابعان فيها لابن تيمية ، ولم يأتيا بمنهج جديد في النقد .

(٣) انظر (المسودة) : ٥٠٤ - ٥٠٩ . هذا مع أن الفصل الذي في ص ٥٠٦ - ٥٠٧ يحمل أفكاراً جديدة تشابه آراءه في الموقف النهائي له فيمكن أن تعدّ تمهيداً للانتقال إلى المواقف التالية أقول هذا مع علمي بأن جامع المسودة ابن عبدالغني أشار إلى أن هذا الفصل لجّد ابن تيمية إلا أنني أرجح أنه لابن تيمية لما ذكرت من جدّة تلك الآراء ومشابقتها لموقف ابن تيمية النهائي من (نظرية الحقيقة والمجاز)

٢ - التسليم بالنظرية مع وضع ضوابط للمجاز ، وكان الدافع لوضع هذه الضوابط هو حماية نصوص الصفات من تأويل الأشاعرة لمعانيها الظاهرة غير اللائقة - في نظرهم - بالله سبحانه إلى معان تخالف الظاهر . ونجد هذا الموقف في رسالته التي عُرفت (بالرسالة المدينة في الحقيقة والمجاز في الصفات) ^(١) . وفي هذه الرسالة لانجد أي محاولة لنقض النظرية من أساسها ، إنما فقط تعديلاً أو إضافة إليها فيما يتعلق بنصوص الصفات فقط .

٣ - نقض النظرية ، ونقصد به هدم الأسس التي أقيمت عليها ، مثل : ربط الحقيقة بأصل الوضع ، وتخصيص القرينة بالدلالة المجازية ، وقضية التبادر بوصفها علامة على الدلالة الحقيقية . وهذا الموقف هو - فيما نعتقد - نهاية المطاف في موقف ابن تيمية من النظرية . ونجد ذلك في موضعين من أعماله ، الأول : في كتاب (الإيمان الكبير) ^(٢) وهو نقد - مع أهميته - مختصر . والثاني : كتاب خصّه ابن تيمية بالنقد المفصل لهذه النظرية ، سُمي « الحقيقة والمجاز » أو « قاعدة في الحقيقة والمجاز والبحث مع الآمدي » ^(٣) ، وهذان الموضعان يكمل أحدهما الآخر . وستناول فيما يلي بالعرض والنقد الموقفين الثاني والثالث لابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز .

أولاً : التسليم بالنظرية مع وضع ضوابط للمجاز :

في رسالته المدنية التي يجيب فيها عن رسالة وردت إليه من رجل من أهل المدينة يصفه ابن تيمية في مقدمة الجواب بالزهد والعبادة ويسميه (شمس الدين) ؛ يحكي مناظرة جرت له مع أحد مؤولة الصفات ، زعم فيها لابن تيمية أن طريق السلامة في نصوص الصفات أن يُقال كما قال الشافعي : آمَنتُ بالله وما جاء عن الله على مراد الله وآمنت برسول الله وما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله . وأما طريق التحقيق فهو مذهب مؤولة الصفات من المتكلمين ^(٤) . ثم يفجأه ابن تيمية بتخطئة هذا الرأي ويوصف مذهب المتكلمين بالبطلان ويستعظم الرجل قول ابن تيمية هذا ، فيتوعدا على

(١) طبعت في مجموع الفتاوي ٦ / ٣٥١ - ٣٧٣ ، وطبعت مفردة بتحقيق الوليد الفريان ، وعلى هذه الأخيرة الاعتماد هنا ، لأن الأولى كما ذكر المحقق لم تخلُ من تحريف ونقص .

(٢) طبع في المجموع في الجزء السابع . وطبع مفرداً بنشر المكتب الإسلامي بالتحقيق . والاعتماد هنا على طبعة المجموع .

(٣) طبع في المجموع ٢٠ / ٤٠٠ - ٤٩٧ بالعنوان الأول ، وفي هذه الطبعة بعض التصحيحات . وقد رجعت إلى نسخة مخطوطة - وعنوانها هو الثاني أعلاه - محفوظة في مكتبة جامعة الملك عبدالعزيز بجدة برقم ٢٧٧٧ تقع في (١٠٠) صفحة بخط نسخي جميل ، نسخ حديثاً في سنة (١٣٥٤هـ) عن نسخة أخرى كتبت في سنة (١٣٤٠هـ) . ولاتخلو أيضاً من أخطاء . وهي في الأصل من مكتبة الشيخ محمد نصيف وجيه « جدة » رحمه الله .

(٤) الرسالة المدنية ، ط الفريان : ٢٦ - ٢٧

مناظرة يمثل فيها ابن تيمية أهل الحديث المتبعين لمذهب السلف ويمثل فيها الرجل الآخر مذهب الأشاعرة المؤولة ، ثم يذكر ابن تيمية لذلك الرجل أن الذين ينقلون عن السلف أن الظاهر من نصوص الصفات غير مراد ينبغي أن يُسألوا عن مرادهم بكلمة (الظاهر) لأنها قد صارت مشتركة تدل على أكثر من معنى ، فتدل على مشابهة المخلوقين في صفاتهم ، وتدل أيضاً على حمل المعاني على ما يُعرف في اللغة مع تنزيه الله عن مشابهة خلقه . فإن قصد أولئك الناقلون المعنى الأول فنقلهم عن السلف صحيح في المعنى إلا أنهم أخطأوا في جعلهم ظواهر نصوص الصفات دالة على التشبيه . وإن قصدوا المعنى الثاني فنقلهم عن السلف خطأ ، لأن السلف مطبقون على نسبة هذه الصفات إلى الله تعالى وإمرارها كما جاءت دون تعطيل الجهمية أو تمثيل المشبهة أو تأويل الأشاعرة . ثم يذكر ابن تيمية أن ظاهر الكلام : « هو ما يسبق إلى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة . ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام . وليست هذه المعاني المحدثثة المستحيلة على الله هي السابقة إلى عقل المؤمنين ، بل (اليد) عندهم كالعلم والقدرة والذات ، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضاً تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله بمثلها ؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسام محدثة يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها . ثم لم يقل أحد من أهل السنة - إذا قلنا إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً - أن ظاهره غير مُراد ، ثم يفسره بصفاتنا ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إن ظاهر اليد والوجه غير مراد .. » ^(١) ثم ذكر أن الرجل وافقه على أنه لا يجوز أن نقول إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد إذا فهمنا الظاهر على أنه ما يليق بالله من معاني هذه النصوص ^(٢) .

(ضوابط للمجاز)

ثم بعد ذلك ذكر للمخالف أن هناك ضوابط لا يجوز ادعاء المجاز في صفة إلهية دون مراعاتها . وهي أربعة ، صاغها بقوله :

« أحدها : أن يكون اللفظ [المدعى فيه] المجاز مستعملاً في المعنى المجازي ، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ، ولا يجوز أن يراد منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلها . فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له وإن لم يكن له أصل في اللغة .

(١) الرسالة المدنية ٣١ - ٣٢ . وماتقدم أعلاه قبل النص تلخيص لما في الرسالة قبل النص

(٢) السابق ٣٥

الثاني : أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، وإلا فإذا كان يُستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء . ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع : عقلي أو سمعي يوجب الصرف ، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز .

الثالث : أنه لا بد أن يَسَلَّمَ ذلك الدليل الصارف عن معارض ، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها . ثم إن كان هذا الدليل قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح .

الرابع : أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد به حقيقته وأنه أراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه ، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح ... ولا يجوز أن يحيلهم على معنى دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعياً أو عقلياً ، لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مراراً كثيرة وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد والفقيه وغير الفقيه وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجهه ، ثم أوجب عليهم ألا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره لأن هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره ؛ كان هذا تدليساً وتلبساً وكان نقيض البيان وضد الهدى وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان .. » (١)

ويطبق ابن تيمية هذه الضوابط على صفة اليد لله تعالى ليجعل ذلك أنموذجاً يحتذى - كما يقول - فيذكر أنه قد جاء في هذه الصفة آيات وأحاديث كثيرة ، كقوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (المائدة : ٦٤) وقوله ﴿ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص : ٧٥) وقوله ﴿ تبارك الذي بيده الملك ﴾ (الملك : ١) وقوله ﴿ بيدك الخير ﴾ (آل عمران : ٢٦) وقوله ﴿ أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً ﴾ (يس : ٧١) ويذكر أن المفهوم من هذا الكلام أن لله تعالى يدين مختصتين به كما يليق بجلاله ، وأما المؤولة فيصرفون هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة اللاتقة به سبحانه فيقولون إن المراد : نعمته ، وقدرته من

غير أن يكون هناك يد حقيقية تليق به سبحانه . و (لما خلقت بيدي) أي خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقية (١) .

فيطبق الضابط الأول على تأويل الأشاعرة لليد واليدين بالمجاز فتكون النتيجة بطلان القول بالمجاز « لأن لفظ (اليدين) بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة . لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله ﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ (العصر : ٢) ولفظ الجمع في الواحد كقوله ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس إن الناس ﴾ (آل عمران : ١٧٣) ولفظ الجمع في الاثنين كقوله ﴿ صغت قلوبكما ﴾ (التحریم ٤) أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين والاثنين في الواحد فلا أصل له .. ولا يجوز أن يقال : عند رجل ويعني رجلين ، ولا عند رجلان ويعني به الجنس ؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس ، والجنس يحصل بحصول الواحد . فقوله ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ (ص : ٧٥) لا يجوز أن يراد به القدرة لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد ، ولا يجوز أن يراد به النعمة ، لأن نعم الله لا تحصى .. ولا يجوز أن يكون : لما خلقت أنا ، لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد فيكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفاعل (٢) كقوله ﴿ بما قدمت يداك ﴾ (المج ١٠) و ﴿ بما قدمت أيديكم ﴾ (الأنعام ١٨٢) ومنه قوله ﴿ مما عملت أيدينا أنعاماً ﴾ (يس ٧١) ، أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيده . ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال : فعلت هذا بيدك أو يقال : هذا فعلته يداك ، لأن مجرد قوله (فعلت) كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة وبهذا الفرق تبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة « (٣)

ويطبق الضابط الثاني : فيقول : « هَبْ أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد ، وأن يعني بها القدرة والنعمة وأن يجعل ذكرها كناية عن الفعل ، لكن ما الموجب لصرفه عن الحقيقة ؟ فإن قلت : لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه ، قلت لك : هذا ونحوه يُوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه ، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات ؟! قال : ليس في السمع ولا في العقل ما يحيل هذا ، قلت : فإذا كان هذا

(١) السابق انظر ٤٤ - ٥٠

(٢) في المطبوعة : « الفعل » ، وهو تصحيف ظاهر

(٣) الرسالة المدنية ٥٠ - ٥٣ . وذكر اعتراض المخالف بقوله تعالى (ألقيا في جهنم) في خطاب الاثنين بمعنى الواحد ، فردّه ابن تيمية بأن تثنية الفاعل لتثنية الفعل ، والمعنى : ألقى ألقى ، أو أنه خطاب للسائق والشهيد ، ص ٥٣

ممكنا - وهو حقيقة اللفظ - فلم يُصرف عنه اللفظ إلى مجازة؟! « (١)

ويطبق الضابط الثالث فيقول : « قلت له : أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة مايبين لك أن لله يدين حقيقة . فمن ذلك تفضيله آدم ليستوجب سجود الملائكة وامتناعهم من التكبر عليه ، فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو بمجرد إضافته إليه لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات . قال لي : قد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف كقوله (ناقة الله) وبيت الله قلت له : لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفردته عن غيره ، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ماامتازا به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة ، والأمر هنا كذلك ، فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيده يوجب أن يكون خَلَقَهُ بيده اقتضى شيئاً لم يشركه فيه خلق الملائكة والجن ، ولم يختص نفس الخلق إلا أنه قد فعله بيده ، وخلق هؤلاء بقوله : كن فيكون ، كما جاءت به الآثار . ومن ذلك : أنهم إذ قالوا (بيده الملك) (عملته يداك) فهما شيان : أحدهما : إثبات اليد .

والثاني : إضافة الملك والعمل إليها . والثاني يقع فيه التجوز كثيراً ، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ، ولا يقولون : (يد الهوى) ولا (يد الماء) ، فهَبْ أن قوله ﴿ بيده الملك ﴾ قد علم منه أن المراد : بقدرته ؛ لكن لا يُتَجَوَّزُ بذلك إلا لمن له يد حقيقة . والفرق بين قوله تعالى ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وقوله ﴿ مما عملت أيدينا ﴾ من وجهين :

أحدهما : أنه هنا أضاف الفعل إليه وبَيَّن أنه خلقه بيديه ، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي . الثاني : أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس ، كقوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (المائدة : ٣٨) أي يديهما .. « (٢) ثم ذكر أدلة كثيرة من السنة تدل على إثبات اليد لله تعالى حقيقة .

ويطبق الضابط الرابع فيقول : « قلت له : بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة السلف أنهم قالوا : المراد باليد خلاف الظاهر ، أو الظاهر غير مراد ؟! وهل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة ، أو دلالة خفية ؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلم قوله ﴿ قل هو الله أحد ﴾ (الإخلاص : ١) وقوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (الشورى : ١١) وقوله ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ (مريم : ٦٥) وهؤلاء الآيات إنما يدلُّنَّ على انتفاء التجسيم والتشبيه أما انتفاء يد تليق

(١) السابق ٥٤ - ٥٥

(٢) ٦١ - ٥٩

بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه . وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة أو خفية على أن الباري تعالى لا يد له البتة ؟! ... فهل يجوز أن يُملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله خلق بيده ، ويديه مبسوطتان ، والملك بيده وفي الحديث ما لا يحصى ، ثم لا يبين الرسول ﷺ وأولوا الأمر أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره ، حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نُزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق ؟! وكيف يعلمنا النبي ﷺ كل شيء حتى كيفية الخِراة ثم يترك القرآن والسنة وقد ملأنا مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيهه وتحسيم دون أن يبين ذلك ؟!

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا : (أمروها كما جاءت) مع أن معناها المجازي هو المراد - وهو شيء لا يفهمه العرب - حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار ؟! « (١) »

وهكذا نجد ابن تيمية يوافق - بإجمال - على نظرية الحقيقة والمجاز ، ولم يكن قد وصل بعد في هذه المرحلة التي يعبر عنها هذا الموقف إلى التفكير في نقض النظرية وإيجاد البديل عنها . وهو في موقفه هذا متابع لبعض علماء السنة في أواخر القرن الثالث من صنف في الرد على المؤولة للصفات كعثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠ هـ) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) ، بل قد أفاد في بعض هذه الضوابط وخاصة الضابط الأول ، من رد الدارمي على بشر المريسي المسمى « النقض على بشر المريسي » وابن تيمية كان شديد الولوع بهذا الكتاب وبكتاب الدارمي الآخر : « الرد على الجهمية » وكان كما يقول ابن القيم : « يوصي بهما أشد الوصية ويعظمهما جداً » (٢) ، فنجد في كتاب « النقض » للدارمي حجة في إثبات اليد لله على الحقيقة هي كلام ابن تيمية نفسه ، فمعنى هذا أن ابن تيمية قد استنبط من هذه الحجة ضابطاً لصرف الدلالة من الحقيقة إلى المجاز . (٣) والدارمي في كتابه هذا يعترف بتقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً ، ولكنه يجيب عن كل نص ترد فيه صفة من الصفات بما يناسبه من القرائن اللفظية والحالية ليبين أن الصفة على حقيقتها وليست مجازاً في لغة العرب (٤) .

(١) الرسالة المدنية ٥٥ - ٥٩ مع تصرف يسير في بعض المواضع

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، لابن القيم : ص ٩٠

(٣) انظر : « رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد » ، تحقيق محمد الفقي : ٢٨ - ٢٩

(٤) فانظر مثلاً (رد الإمام الدارمي ..) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ١٠١ ، ١٢٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ،

١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٥ ، ١٩٧ - ١٩٨ (مع أهمية هذين الموضوعين الآخرين)

وكذلك ابن قتيبة يعترف بذلك التقسيم - كما سبق في المبحث الثاني - إلا أنه يبين أن إجراء نصوص الصفات على المجاز لا يستقيم على قواعد العرب ، ويشرح ذلك في رسالته « الاختلاف في اللفظ » بما يناسب كل نص على حدة كما قال مثلاً في (اليد) : « مائتُكر أن اليد قد تتصرف على ثلاثة وجوه من التأويل :

أحدها : النعمة

والآخر : القوة من الله (أولي الأيد والأبصار) يريد أولي القوة في دين الله والبصائر ، ومنه يقول الناس (مالي بهذا الأمر يد) يعنون مالي به من طاقة

الوجه الثالث : اليد بعينها ولكنه لا يجوز أن يكون أراد في هذا الموضع النعمة لأنه قال ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾ (المائدة : ٦٤) والنعم لا تُغل ! وقال ﴿ غُلَّتْ أيديهم ﴾ معارضةً بمثل ما قالوا ، ولا يجوز أن يكون أراد غُلَّتْ نعمهم . ثم قال (بل يدها مبسوطتان) ولا يجوز أن يريد : نعمته مبسوطتان !^(١)

وابن تيمية كذلك في هذا الموقف يعترف بتقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً ، إلا أنه يحمي نصوص الصفات من التحريف بدعوى المجاز عن طريق النظر في كل نص بخصوصه ليثبت أن سياقه لا يؤيد التأويل بالمجاز ، بل يرفضه ويؤيد التفسير بالمعنى الحقيقي .

لكن عقل ابن تيمية الجدلي وقلبه المؤمن لا يقف به عند هذا الحد ، بل إن رغبته الشديدة في قطع الحاجة للخصوم (المؤولة) وحسم مادة التحريف لنصوص الصفات والغيبيات تأخذ منه كل مأخذ ، فتصبح شغله الشاغل وتفكيره المتصل حتى يصل أخيراً إلى أن الدفع النهائي لباطل الخصوم هؤلاء إنما يكون بنقض أصولهم ، فالاشتغال بهذا أولى من صرف الجهد والوقت في مناقشتهم في الفرعيات والجزئيات التي تقوم على تلك الأصول ولقد ظهر له أربعة أصول كبرى يبني عليها المؤولة والمعطلة ، وهي :

١ - تقديم العقل على النقل

٢ - التأويل

٣ - المجاز

٤ - عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في الأصول لظنيتها عندهم .

فصرف وقته وجهده وعلمه وصحته - رحمه الله رحمة واسعة - في تأليف موسوعات في نقض هذه الأصول ، تعدّ بحق معالم عظيمة في تاريخ الفكر الإسلامي ، فكان كتاب « درء تعارض العقل والنقل » في نقض الأصل الأول ، وكتاب « نقض تأسيس الجهمية » في نقض الأصلين الثاني والرابع

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على المشبهة والجهمية ، ابن قتيبة : ٤٠

. وكتاب « قاعدة في الحقيقة والمجاز » مع مافي كتاب « الإيمان الكبير » لنقض الأصل الثالث وله غير ذلك كتب ورسائل عديدة في نقض هذه الأصول - عدا المجاز - لا يمكن حصرها هنا ، أتى فيها بالحجج الكثيرة القوية التي كانت خلاصة زمن طويل من التفكير والبحث المتواصلين من عقل نابغة موفق^(١) ولذلك لم يكن أمام تلميذه ابن القيم إلا أن يلخص كلام شيخه في نقض هذه الأصول ويرتبه ويوضحه وربما يزيد عليه أحياناً ما يؤيده ويزيده توضيحاً وذلك في كتابه (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) فقسّمه أربعة أقسام خص كل قسم بنقض أحد الأصول الأربعة المتقدمة وسمى كل واحد منها (طاغوتاً) والذي يعنينا هنا هو نقض ابن تيمية للأصل الثالث ، وهو نظرية الحقيقة والمجاز ؛ ما الأسباب الدافعة لذلك ، وما الأدلة التي اعتمد عليها ، وما أصول النظرية التي نقضها ، وما البديل الذي قدمه ، ذلك كله هو ما سنتحدث عنه فيما يلي :

ثانياً : نقض نظرية الحقيقة والمجاز :

كان قد ظهر لنا في المبحث الثالث أن نظرية الحقيقة والمجاز منذ تقنينها إلى عصر عبدالقاهر قد برز فيها أنموذجان اثنان ، ورأينا أن أنموذج عبدالقاهر تميّز تميزاً واضحاً عن أنموذج المتكلمين وتخلص من العيوب الظاهرة التي يمكن أن توصم بها النظرية . ويجدر بنا هنا أن نذكر - قبل الخوض في مسائل نقض ابن تيمية لهذه النظرية - هل توجه ابن تيمية في نقده إلى أنموذج الأصوليين المتكلمين ومن وافقهم من اللغويين أو إلى أنموذج عبدالقاهر ؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول إن ابن تيمية توجه بالنقد إلى أنموذج الأصوليين المتكلمين . ولذلك فس نجد أن عناصر النظرية التي نقدها ابن تيمية إنما هي عناصر هذا الأنموذج ، وسنجد أن الأسباب التي حملته على نقض النظرية إنما كان منشؤها أولئك الأصوليون المتكلمون أصحاب هذا الأنموذج ، وسنجد أن الأسماء التي ذكرها في سياق نقض هذه النظرية كابن جني ، وابن الطيّب ، وابن عقيل والرازي والآمدي إنما هم من أصحاب هذا الأنموذج أيضاً . وسرى أن أنموذج عبدالقاهر - لما أقامه على أسس سليمة - بمعزل عن نقد ابن تيمية ، وإن لم يذكره أو يُشر إليه ؛ لأنه - فيما يبدو - لم يطلع على كتب عبدالقاهر البلاغية ، فلم يعرف أنموذجه المختلف عن الأنموذج الذي نقده ، والذي ظن أنه هو الأنموذج الوحيد في الفكر اللغوي العربي ، لأنه تعرّف على أصول هذه النظرية من خلال كتب الأصوليين المتكلمين ومن تبعهم من البلاغيين المتأخرين ولم يتعرف عليها من كتب أئمة الفن المتقدمين كالإمام عبدالقاهر مثلاً .

(١) أما نقض أصول الرافضة ، والفلاسفة ، والنصارى فقد ألف في ذلك كتباً أخرى مثل (منهاج السنة النبوية) ، و (الرد على

المنطقيين) و (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)

أسباب النقض :

١ - إن أهم الأسباب التي حملت ابن تيمية على نقض نظرية الحقيقة والمجاز هو آثارها السيئة التي ظهرت في تحريف دلالات نصوص الصفات الإلهية كالكلام والعلو واليد والاستواء والنزول وغيرها مما لهج بتأويله المتكلمون عن طريق ادعاء المجاز فيها فصرفوها عن معانيها الظاهرة منها . وكذلك ظهرت هذه التحريفات في الأسماء والأحكام الشرعية وأبرزها اسم « الإيمان » حينما تُسمَّى به الأعمال كالصلاة والصدقة وإمالة الأذى عن الطريق وغير ذلك فأولَّها المؤولون على المجاز ، فأخرجوها أيضاً عن معناها الظاهر منها . وهذا كله ضرب من تحريف القرآن وإن ظن أولئك أنهم برآء منه . ولهذا نجد أن ابن تيمية يتعرض لنقد هذه النظرية في كتاب « الإيمان » الذي خصه بالحديث عن مسألة الإيمان والإسلام وتحقيق القول في معناهما وموجباتهما والفرق بينهما والرد على الأشاعرة وغيرهم ممن أول معنى الإيمان حينما يُطلق ويراد به العمل ، فقالوا إن الإيمان دائماً يراد به في النصوص الشرعية التصديق بالقلب فقط ، وأما العمل فلا يُسمَّى إيماناً إلا مجازاً لاحقيقة . قال مخاطباً المخالفين في هذه المسألة : « إن قيل : دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز ، فقلوه ﷺ : (الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق) مجاز ، وقوله : (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ..) الخ حقيقة - وهذا عمدة المرجئة والجهمية والكرامية وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان - فنحن نجيب بجوابين : أحدهما كلام عام في لفظ الحقيقة والمجاز والثاني ما يختص بهذا الموضع .. » (١)

٢ - ومن الأسباب التي حملته على نقد النظرية كذلك نقص المجاز عن درجة الحقيقة على ما يفهم من كلامهم ، فإنهم يصرحون بجواز نفي المجاز دون الحقيقة ، فهذا يؤدي إلى استحلالهم نفي ماسموه مجازاً في القرآن الكريم ، كما يقول القائل منهم - فيما يذكر ابن تيمية - : « إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمان ؛ لاحقيقة بل مجازاً ، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته .. » وكقول بعضهم - فيما يذكر أيضاً - : « (لا إله إلا الله) مجاز لاحقيقة ! كما ذكر هذا الآمدي (٢) من أن العموم المخصوص مجاز ... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع ، وقائله إلى أن يُستتاب - فإن تاب وإلا قُتل - أقرب منه إلى أن يُجعل من علماء المسلمين . ثم هذا القائل مفتري

(١) انظر كتاب الإيمان ، من مجموع الفتاوى ٧ / ٨٧

(٢) انظر كلام الآمدي في مجازية العموم في عبارة الشهادة في الأحكام ٢ / ٧٩ ، ٦٨

على اللغة والشرع والعقل .. » ^(١) ثم بين الافتراء من هذه الأوجه الثلاثة .

٣ - ومنها كذلك أن من مفسد هذا التقسيم كما يقول : « جعل عامة القرآن مجازاً كما صنف بعضهم : مجازات القراءات ^(٢) وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازاً وذلك يفهم ويوهم المعاني الفاسدة ، هذا إذا كان مذكروه من المعاني صحيحاً فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازاً ؟! وينفون ما أثبتته الله من المعاني الثابتة ويلحدون في أسمائه وآياته كما وجد ذلك للتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع » ^(٣)

أدلة النقض ، (عرض وتقويم) :

يمكن تقسيم الأدلة التي استعملها ابن تيمية في نقض (الحقيقة والمجاز) إلى قسمين :

الأول : أدلة تتعلق بأصول النظرية .

الثاني : أدلة تتعلق بحجج مثبتة النظرية ضد خصومهم .

فعندنا إذن جانبان اثنان اتجه نقد ابن تيمية إليهما دون تمييز بينهما . والفرق بينهما أن الجانب الأول هو الأصول التي يقوم عليها أنموذج الأصوليين المتكلمين للحقيقة والمجاز ، كالتمييز بين الوضع والاستعمال مع ربط الحقيقة بأصل الوضع فقط ، وكربط الدلالة الحقيقية بالإطلاق والدلالة المجازية بالقرينة . وأما الجانب الثاني فهو الأدلة التي ذكرها أصحاب هذا الأنموذج في معرض الرد على منكري المجاز في اللغة عامة أو في القرآن خاصة ، مثل ادعاء إجماع علماء العربية والفقه على تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ، ومثل ادعائهم أن هذا قد نقل عن العرب المحتج بكلامهم ! ، ومثل ما يذكرونه من علامات للحقيقة أو المجاز مثل علامة التبادر مثلاً .

(١) رسالة الحقيقة والمجاز من المجموع ٢٠ / ٤٥٥ - ٤٥٦

(٢) كذا ولعل الأصل : « القرآن » ولعله يعني كتاب (مجاز القرآن) للزر بن عبد السلام وقد طبع بتحقيق محمد مصطفى بن الحاج . أو يعني كتاب (تلخيص البيان عن مجازات القرآن) للشريف الرضي . والأول أشعري والثاني معتزلي

(٣) رسالة (الحقيقة والمجاز) من المجموع ٢٠ / ٤٥٨

أولاً : نقض أصول النظرية :

١ - "أصل الوضع":

حينما أراد ابن تيمية نقد هذه النظرية لم يطلع إلا على أنموذج الأصوليين المتكلمين - كما ذكر فيما سبق - . وقد تنبه إلى أن من دعائم هذا الأنموذج القول بالوضع الأول للغة وربط (الحقيقة) به . كما تنبه إلى البيئة الكلامية التي نشأت فيها فكرة الوضع الأول هذه في التراث الإسلامي ، فراح يتحدث عن ظروف نشأتها الكلامية ثم خوَّض الناس - لغويين وغير لغويين - بعد ذلك فيها ، وأوضح أنه لا يمكن إثبات وضع متقدم مجرد عن الاستعمال ثم وقوع الاستعمال بعده ، وإنما الذي يمكن إثباته - كما يرى - الاستعمال المعروف والمحسوس في اللغة . وإذا لم يمكن إثبات وضع ثم استعمال بعده بطل تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً ؛ لأن هذا التقسيم قائم على ذلك الذي لم يثبت ولا يمكن إثباته ؛ إذ الحقيقة عندهم : استعمال اللفظ فيما وضع له . فإذا بطل هذا الوضع المجرد عن الاستعمال ؛ لم يبق إلا الاستعمال ، فتستوى حينئذ الحقيقة والمجاز ، لأن كليهما مستعمل في معنى ، فحينئذ لا فرق ! هذا ملخص نقضه لهذا الأصل . ويقول في ذلك : « هذا كله ^(١) إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها ، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، فيدعى أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات . وهذا القول لا يعرف أحد من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي ، فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي ، لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة ، وخالفهم في القدر والوعيد وفي الأسماء والأحكام وفي صفات الله تعالى ، وبيّن من تناقضهم وفساد قولهم ماهو معروف عنه فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات فقال أبو هاشم هي اصطلاحية ، وقال الأشعري هي توقيفية ، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة ... والمقصود هنا : أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني ، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل ؛ فإن هذا لم ينقله أحد من الناس . ولا يقال : نحن نعلم ذلك بالدليل ؛ فإنه إن لم يكن اصطلاحاً متقدماً لم يمكن الاستعمال ؛ قيل ^(٢) : ليس الأمر كذلك ، بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض ، وقد سمي ذلك منطقاً وقولاً في قول سليمان ﴿ علمنا

(١) يشير إلى تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً وقول من منع المجاز في القرآن واللغة كالإسراييلي

(٢) هذا جواب الاعتراض السابق

منطق الطير ﴿ (النمل : ١٦) وفي قوله ﴿ قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ﴾ (النمل : ١٨) وفي قوله ﴿ يا جبال أوبي معه والطير ﴾ (سبأ : ١٠) . وكذلك الآدميون فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى ، أي : أراد المتكلم به ذلك المعنى ، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم ، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها . فيوقف على معاني ألفاظها ، وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم . نعم ، قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه ، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً إما منقولاً وإما مرتجلاً ، وقد يكون المسمى واحداً لم يصطلح مع غيره ، وقد يستوون فيما يسمونه . وكذلك قد يحدث آلة من صناعة ، أو يصنف كتاباً أو يبني مدينة ونحو ذلك فيسمى ذلك باسم لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتي يكون له اسم في اللغة العامة ، وقد قال تعالى ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان ﴾ (الرحمن : ١-٣) فهو سبحانه يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره .. » ^(١) ثم تحدث عن معنى قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ وذكر للسلف قولين في ذلك ، أحدهما : علمه أسماء من يعقل ، والثاني : علمه أسماء كل شيء ، وذكر أنه قول الأكثرين كابن عباس وأصحابه . وذكر أن مما يدل على فساد القول بوضع اللغات ثم استعمالها أن اللغات الموجودة الآن في الأرض ليست مُتلقاة عن آدم ، فإن الله قد أغرق عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة ، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح وهم لم يكونوا يتكلمون بجميع ماتكلمت به الأمم بعدهم ^(٢)

ثم قال : « فبالجملة نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك [أي عدم الوضع الذي يقول به المتكلمون] بل يكفيننا أن يقال : هذا غير معلوم وجوده ، بل الإلهام كافٍ في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة ، وإذا سُمي هذا توقيفاً فليُسمَّ توقيفاً . وحينئذ فمن ادعى (وضعاً) متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به ، وإنما المعلوم بلالريب هو (الاستعمال) . » ^(٣)

وينبغي أن نتساءل هنا : هل سينتقض مفهوم الحقيقة والمجاز اللذان يردهما ابن تيمية إذا رفضنا القول بفكرة أصل الوضع وتقدمه على الاستعمال ؟ والجواب : نعم ، لأن أنموذج الأصوليين المتكلمين قد ربط الحقيقة بأصل الوضع والمجاز بالاستعمال ، وفي الواقع - كما يرى ابن تيمية - أننا لانعرف إلا الاستعمال الذي هو إرادة المعنى المعين باللفظ المعين ، وهذا يعني أننا سنجعل الاستعمال بديلاً لما

أسموه (أصل الوضع) ، وحينئذ فسيتعدد هذا الاستعمال ويتجدد بحسب التطور ، ويجوز لنا أن نسميه (وضعاً) لاعلي مفهوم المتكلمين الخاص بالوضع الأول ؛ وإنما على مفهوم عبدالقاهر ؛ أي لا يُلحظ فيه استنادٌ في المعنى على غيره ، وحينئذ يكون الوضع متجدداً متعددًا بحسب التطور ، وتبعاً لذلك تكون الحقائق متعددة لا أحادية ، وقد مر معنا قول عبدالقاهر : « .. فإذا سماه [أي سمي الرجل ابنه] زيداً فحاله فيه كحال واضع اللغة حين جعله مصدراً لزيد . وسبق واضع اللغة له في وضعه للمصدر المعلوم لا يقدح في اعتبارنا لأنه يقع عند تسميته به ابنه وقوعاً باتاً ولا تستند جلاله هذه إلى السابق من حاله بوجه من الوجوه » ^(١) فلا يصبح إذن هناك وجه لقول أولئك الأصوليين إن (الإيمان) بمعنى الصلاة مثلاً أو غيرها من الأعمال : مجاز ، وحقيقته هي التصديق القلبي فقط ! لأن الأصل الذي اعتمدوا عليه في التمييز مرفوض ، ولذا فنقول إن (الإيمان) بمعنى التصديق القلبي وضع ، وإطلاقه على الأعمال الشرعية وضع آخر . وقد نقول : إن المعنى الثاني من جنس الأول ؛ إذ الأول تصديق قلبي وهذا تصديق عملي ، فلم يؤت بجنس آخر وإنما أضيف نوع آخر إلى الجنس . وهذا ليس من المجاز حتى على قول أصحاب التقسيم لأنه ليس عندنا إلا جنس واحد ، وهو مطلق الإيمان . وأيضاً لن يصبح هناك وجه لعد ابن الطيب البصري الألفاظ الشرعية كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها مجازاً بالنسبة للوضع الذي قبلها وحقيقةً بالنسبة لوضعها الشرعي ، لأننا سنقول إنها وضع مستقل كما أن ما قبلها وضع مستقل .

ولكن على مفهوم عبدالقاهر للوضع فلا يلحقه نقد ابن تيمية ، لأن عبدالقاهر لم يربط الحقيقة بأصل الوضع والمجاز بالاستعمال ، وإنما الفصل القاطع عنده بين القسمين هو الاستناد أو عدمه ، فالحقيقة غير مستندة في معناها إلى غيره ، والمجاز ما استند في معناه إلى غيره . وهذا لا يمكن إنكاره أصلاً في كل اللغات ، وإنكاره معناه إنكار البلاغة في النصوص الأدبية !

٢ - نقص "اختصاص الحقيقة بالإطلاق والمجاز بالقرينة":

كان الأصل الثاني الذي اعتمد عليه الأصوليون ومن وافقهم من اللغويين في أنموذجهم هو (الإطلاق والقرينة) وقد يقولون بدل (الإطلاق): (التجريد). فجعلوا دلالة الكلمة على معناها في حالة الإطلاق من شأن الحقيقة، وعدم دلالتها على المعنى إلا مع القرينة من شأن المجاز. وهذا الأصل مبني على أصل الوضع؛ إذ الحقيقة تتأيد في دلالتها بأصل الوضع المستصحب، فهي مكتفية به. وأما المجاز فليس معه هذا الأصل ولذا فهو محتاج إلى ما يدل عليه، فجاءت فكرة ارتباط المجاز بالقرينة.

وابن تيمية يسأل: *ماذا يعنون بالإطلاق هنا؟ هل يعنون الإطلاق من كل قرينة؟ إن كان هذا ما يعنون فكل كلمة في الكلام لا بد أن يحف بها من القرائن اللفظية والحالية ما يبين معناها سواء كانت ماسموية حقيقة أم مجازاً فما الفرق إذن؟! ثم يورد احتمالاً آخر: وهو أن يقصدوا: التجريد عن قرائن خاصة، فحينئذ يتساءل ماهي القرائن الخاصة التي تعتبر في التجريد، أي مع الحقيقة، والقرائن التي تراعى في المجاز؟ ونحن نعلم أن أنموذج الأصوليين المتكلمين لا يقدم أي تفصيل أو إجابة عن تساؤلات ابن تيمية هذه، ولذلك فهو يمعن في بيان فساد هذا التقسيم اعتماداً على هذا الخلل الذي ظهر له في هذا الأنموذج.

وأصحاب هذا الأنموذج أنفسهم أوردوا اعتراض نفاة المجاز في أمر التجريد والاقتران، ثم لم يجيبوا عليه بأكثر من قولهم: إن النزاع في ذلك لفظي! ونختار من كلامهم ما يقوله الرازي في محصله: «احتج المانعون منه [أي من إثبات المجاز] بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فيما أن يفيد مع القرينة أو بدون القرينة. والأول باطل، لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك، فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجاز، وبدون تلك القرينة غير مفيد له أصلاً، فلا يكون حقيقة ولا مجازاً فظهر أن اللفظ على هذا التقدير لا يكون مجازاً لا حال القرينة ولا حال عدم القرينة. والثاني أيضاً باطل لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه، لأنه لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلاً بالإفادة بدون القرينة» هذا ما حكاه الرازي من حجة مانعي المجاز، ثم أجاب بقوله: «والجواب أن هذا نزاع في العبارة. ولنا أن نقول: اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز. ولا يقال: اللفظ مع القرينة حقيقة فيه، لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظاً واحداً دالاً على المسمى»^(١)

ويكرر الآمدي الجواب نفسه^(١)

والحق أن اعتراض خصومهم ليس نزاعاً لفظياً ، بل هو تساؤل في محله ، ويحتاج إلى إجابة مقنعة ، وليست موجودة عند الأصوليين المتكلمين ! ذلك بأنهم قد ألزموا أنفسهم باعتقاد فكرة أصل الوضع وربط الحقيقة به دون المجاز . فالمعنى الذي يظنون أنه موضوع في الأصل ، كالأسد للحيوان ، يقولون إنه يفهم مجرداً عن القرينة ولذا قال الرازي : « لا يقال اللفظ مع القرينة حقيقة فيه » فإذا قيل له : ولم تبعد القرينة عن المشاركة في الدلالة مثل ما تفعل في المجاز ؟! كان جوابه : « لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظاً واحداً دالاً على المسمى » فانظر كيف أنه لم يجد حجة إلا أن القرينة ليست وضعية ، فرجع إلى القول بأصل الوضع الذي هو منقوض أيضاً ولا يمكن إثباته !

رأى الأمر يُفْضَى إلى أولٍ فصير آخره أولاً !

ولما كان أمرهم في التمييز بين ما يدل مجرداً وما يدل مقترناً غامضاً ومضطرباً - لأنه قائم على القول بأصل الوضع - أفاض ابن تيمية في نقض هذا التمييز مبيناً أن الكلمة في كل كلام لا يمكن أن تتجرد عن القرائن بأنواعها المتعددة . يقول في ذلك :

« أما من فرق بين الحقيقة والمجاز بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجرداً عن القرائن والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلا مع قرينة ، أو قال : الحقيقة ما يفيد اللفظ المطلق والمجاز ما لا يفيد إلا مع التقييد ، أو قال الحقيقة هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن .. فإنه يقال : ماتعني بالتجريد عن القرائن والاقتران بالقرائن ؟ [فأ] إن عني بذلك : (القرائن اللفظية) مثل كون الاسم يستعمل مقروناً بالإضافة أو لام التعريف ويقيد بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأً وخبراً فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً . وكذلك الفعل إن عني بتقييده أنه لا بد له من فاعل وقد يُقيد بالمفعول به وظرفي الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال ؛ فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً ، وأما الحرف فأبلغ ؛ فإن الحرف أتى به لمعنى في غيره ، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيود تُزيل عنه الإطلاق ، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظٌ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية .. وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام فإنه مقيد لا مطلق ؛ لم يجز أن يُقال للفظ (الحقيقة) : ما دل مع الإطلاق والتجرد عن كل قرينة تقارنه .

فإن قيل : أريد بعض القرائن دون بعض ، قيل له : اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة والقرينة التي يكون معها مجاز ، ولن نجد إلى ذلك سبيلاً تقدر به على تقسيم صحيح معقول . ومما يدل

على ذلك ، أن الناس اختلفوا في العام إذا خُصَّ ؛ هل يكون استعماله فيما بقي حقيقة أو مجازاً ؟ وكذلك لفظُ الأمر إذا أُريد به الندب هل يكون حقيقة أو مجازاً .. ومن الناس مَنْ ظن أن هذا الخلاف يطُرد في التخصيص المتصل كالصفة والشرط والغاية والبدل ، وجعل يحكي في ذلك أقوال مَنْ يفصل ، كما يوجد في كلام طائفة من المصنفين في أصول الفقه ، وهذا مما لم يُعرف أن أحداً قاله .. بل لما أطلق بعضُ المصنفين أن اللفظ العام إذا خُصَّ يصير مجازاً ظنَّ هذا الناقل ^(١) أنه عنى التخصيص المتصل ، وأولئك لم يكن في اصطلاحهم : « عامٌ مخصوص » إلا إذا خُصَّ بمنفصل ، وأما المتصل : فلا يسمون اللفظ : « عاماً مخصوصاً » ألَبَتَ فإنه لم يدل إلا متصلاً ، والاتصالُ منعه العموم ... وبالجمله فيقال : إذا كان هذا مجازاً ^(٢) ، فيكون تقييد الفعل المطلق بالمفعول به وبظرف الزمان والمكان مجازاً ؛ وكذلك بالحال ؛ وكذلك كل ما يُقَدِّد بقيد ، فيلزم أن يكون الكلام كله مجازاً ، فأين الحقيقة ؟! ^(٣)

فإن قيل :

يُفرَّق بين القرائن المتصلة والمنفصلة ؛ فما كان مع القرينة المتصلة فهو حقيقة ، وما كان مع المنفصلة كان مجازاً ، قيل : تعني بالمتصل : ما كان في اللفظ أو ما كان موجوداً حين الخطاب ؟ فإن عنيت الأول لزم أن يكون ما عُلِمَ من حال المتكلم أو المستمع أولاً قرينة منفصلة ، فما استعمل بلام التعريف لما يعرفانه كما يقول : (قال النبي ﷺ) وهو عند المسلمين رسول الله ، أو : (قال الصديق) وهو عندهم أبوبكر ، وإذا قال الرجل لصاحبه : (اذهب إلى الأمير أو القاضي أو الوالي) يريد ما يعرفانه ؛ أنه يكون مجازاً ^(٤) وكذلك الضمير يعود إلى معلوم غير مذكور كقوله (إنا أنزلناه) وقوله (حتى توارت بالحجاب) وأمثال ذلك أن يكون هذا مجازاً وهذا لا يقوله أحد !! وأيضاً : فإذا قال الشجاع (هذا الأسد فعل اليوم كذا) وليليد (هذا الحمار قال اليوم كذا) أو لعالم أو جواد (هذا البحر جرى منه اليوم كذا) أن يكون حقيقة ، لأن قوله : « هذا » قرينة لفظية ، فلا يبقى قط مجاز !! ^(٥)

وإن قال : المتصل أعم من ذلك ، وهو ما كان موجوداً حين الخطاب ، قيل له : فهذا أشد عليك من الأول !! فإن كل متكلم بالمجاز لابد أن يقتصر به حال الخطاب ما يبين مراده ، وإلا لم يجز

(١) لعله يعني الآمدي ، فانظر الإحكام ٢ / ٧٦ - ٧٧ ، وانظر الحاشية التالية

(٢) يقصد العام المقيّد بالصفة والشرط والبدل والغاية والاستثناء فقد زعم بعض الأصوليين أنه مجاز ، كالأمدي مثلاً فانظر

الإحكام ٢ / ٧٧

(٣) الواقع أن هذا ما اعتقده ابن جني ، فقد كاد يصرح بأن جميع الكلام مجاز وهذا يلزمه وإن لم يصرح به . وقد استبعد ابن تيمية ثبوت هذا عن ابن جني وقال إن هذا لا يناسب فضله وذكره (انظر المجموع ٢٠ / ٤٨٦ - ٤٨٧) ولكن هذا ثابت عن ابن جني كما

سبق في المبحث الثالث

(٤) جملة « أنه يكون مجازاً » خبر يكون المتقدمة

(٥) في الأصل « مجازاً » ونصبه على الحال لا يؤيده السياق

التكلم به .. » (١)

وقد كان لدراسة ابن تيمية منطق اليونان فضلٌ في ملاحظة الصلة بين أنموذج الأصوليين المتكلمين وآراء الفلاسفة ، فأولئك يدعون وجود اللفظ المطلق في الكلام وهؤلاء المنطقيون يدعون وجود المعنى المطلق في الخارج ، وقد تحدثنا فيما سبق عن موقف ابن تيمية من هذه الفكرة في موضوع التواطؤ (٢) يقول ابن تيمية : « فقد تبين أن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدراً في الأذهان لا موجوداً في الكلام المستعمل ؛ كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدراً في الذهن ، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد ... » (٣)

وبين أن عبارة (اللفظ المطلق) التي تأتي في كلام الفقهاء لا يعنون بها الإطلاق عن كل قيد كما قد يظن بعض الناس ؛ وإنما يعنون بها الإطلاق عن قيود خاصة يقول في هذا : « .. إذا قال العلماء : (مطلق) و (مقيد) إنما يعنون به مطلقاً عن ذلك القيد ومقيداً بذلك القيد ، كما يقولون : الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين ومقيدة في آية القتل ، أي مطلقة عن قيد الإيمان ، وإلا فقد قيل : (فتحرير رقبة) فقيدت بأنها رقبة واحدة ، وأنها موجودة ، وأنها تقبل التحرير . والذين يقولون بالمطلق المحض يقولون هو الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة ولا وجود ولا عدم ولا غير ذلك بل هو الحقيقة من حيث هي هي ، كما يذكره الرازي تلقياً له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .. والمقصود هنا : (الإطلاق اللفظي) وهو أن يتكلم باللفظ مطلقاً عن كل قيد ، وهذا لا وجود له . وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعبئه ببعض ، فتكون تلك قيوداً ممتنعة الإطلاق . فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين ، فعلم أن هذا التقسيم باطل » (٤)

ثم ينبّه ابن تيمية إلى أمر مهم - لعله من أسباب خطأ الأصوليين في شأن دلالة اللفظ المطلق - وهو أن اللفظ المجرد لا يوجد إلا في كلام المصنفين في اللغة ، فهم يجردون الألفاظ ومعانيها من سياقاتها ويتكلمون عن معناها المتواطئ العام . يقول : « إنما يوجد - يعني اللفظ - مجرداً في كلام المصنفين في اللغة لأنهم فهموا من كلام أهل اللغة ما يريدون به من القدر المشترك » (٥) .

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ١٠٠ - ١٠٤ .

(٢) انظر ما سبق ص ١٥٣ - ١٥٥

(٣) السابق ٧ / ١٠٦ وانظر أيضاً ص (١١٣) .

(٤) السابق ٧ / ١٠٧ .

(٥) السابق ٧ / ١٠٩ .

ثانياً : نقض أدلة مثبتتي النظرية :

ننبّه - مرة أخرى - إلى أن هذه الأدلة التي ردها ابن تيمية هي أدلة الأنموذج الأول الذي صاغه الأصوليون المتكلمون ، ولعلاقة لها بأنموذج عبدالقاهر .

١ - دليل "الإجماع على تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً"

قال الآمدي في الإحكام - وهو كما يقول ابن تيمية أجل كتب المتأخرين الناصرين لهذا التقسيم^(١) ويعني المتأخرين من الأصوليين - : « اختلف الأصوليون في اشتغال اللغة على الأسماء المجازية فنفاها الأستاذ أبو إسحاق ومن تابعه وأثبتته الباكون وهو الحق »^(٢) ومعنى كلام الآمدي هذا إجماع العلماء من الفقهاء على هذا التقسيم وشذوذ أبي إسحاق ومن تابعه ، وأنه لا ينبغي أن يؤبه لخلافهم .

ومادام الأمر هنا متعلقاً بالنقل ، فقد خلت الساحة لابن تيمية دون الآمدي ، إذ هو فارس هذا الميدان . فقد قال : « إن أراد بالباقيين من الأصوليين كل من تكلم في أصول الفقه من الصحابة وأتباعهم فليس الأمر كذلك ؛ إذ لم يعرف عن أحد من هؤلاء تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً . وإن كان مقصوده من يعرف أصول الفقه وهي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال فكل مجتهد في الاسلام أصولي ، لأن معرفة الدليل الشرعي بعض ما يعرفه المجتهد ، و [عامة المجتهدين لم يقسم أحد منهم الألفاظ الى حقيقة ومجاز ، بل هذه لا تعرف عن أحد من المجتهدين] المشهورين المتبوعين كالأئمة الأربعة والثوري والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه وغيرهم . وإن كان مقصوده بالأصوليين من جرد الكلام في أصول الفقه عن مسائل الفقه كما فعل الشافعي وأحمد بن حنبل وعيسى بن أبان فهؤلاء لم يقسموا هذا التقسيم ، ومعلوم أن أول من جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي وهو لم يقسم هذا التقسيم ، ولا يعرف في كلامه لافي الرسالة ولا في غيرها مع كثرة استدلاله وتوسّعه في الكلام في الأحكام الشرعية . وإن كان مقصوده أكثر المصنفين في أصول الفقه من المتكلمين وأهل الرأي كالمعتزلة والأشعرية فلا ريب أن هذا التقسيم موجود في كتب المعتزلة ومن أخذ عنهم وشابهم ، وأما غيرهم فليس الأمر في حقه كذلك ، ثم إنه ليس أحد من هؤلاء إماماً في فن من فنون الإسلام كالتفسير والحديث والفقه واللغة والنحو . بل أحق الناس بالمعنى الممدوح من (الفقيه) و (الأصولي) هم الأئمة المجتهدون المتبوعون ، وليس أحد منهم قسم هذا التقسيم . بل أئمة اللغة

(١) السابق ٢٠ / ٤٠٧

(٢) الإحكام ١ / ٣٣

والنحو كالخليل وسيبويه والكسائي والفراء وأبي عمرو بن العلاء وأبي زيد الأنصاري والأصمعي وأبي عمرو الشيباني وغيرهم لم يقسموا تقسيم هؤلاء» (١)
 وقال في كتاب الإيمان : « وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة ، وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبر به عن الآية » (٢)
 وقال : « .. وسائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله (إنا) و (نحن) ونحو ذلك في القرآن هذا من مجاز اللغة ، يقول الرجل إنا سنعطيك ، إنا سنفعل . فذكر أن هذا مجاز اللغة (٣) وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال إن في القرآن مجازاً .. وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز .. وقالوا إن معنى قول أحمد (من مجاز اللغة) أي مما يجوز في اللغة (٤) أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان : نحن فعلنا كذا ونفعل كذا ونحو ذلك . ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ أستعمل في غير ما وضع له » (٥) وقال : « .. إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها . » (٦)
 ومقاله ابن تيمية هنا في هذا النص اعتماداً على حفظه وإطلاعه على مذاهب الأئمة هو خلاصة ما توصلت إليه في المباحث الثلاثة الأولى في هذا الفصل ؛ فله دره من بحر في النقل ! وما أحقه بقول القائل :

الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمع

فهذا دليل من أدلة أصحاب الأنموذج الأول قد أسقطه ابن تيمية .

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠٠ - ٤٠٥ . وما بين المعقوفين سقط من المطبوعة واستدركته من المخطوطة التي سبق التعريف

بها في ص ٢٢٧ هـ ٣ .

(٢) السابق ٧ / ٨٨

(٣) انظر (الرد على الجهمية والزنادقة) المنسوب إلى الإمام أحمد ، ت عبدالرحمن عميرة ١٠١

(٤) يؤيد هذا ماورد في الموضع المشار إليه في هـ (٣) السابق فقد جاء فيه : « هذا جائز في اللغة »

(٥) مجموع الفتاوى ٧ / ٨٨ - ٨٩ وانظر أيضاً : المجموع ٢٠ / ٤٥٢

(٦) السابق ٧ / ٨٩

٢ - دليل "نقل التقسيم عن العرب":

قال الآمدي أيضاً في سياق أدلته على إثبات التقسيم : « كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازاً ؟! » ^(١) والواقع أن هذا أغرب دليل أتى به الآمدي ؛ أن تقسيم الألفاظ حقيقة ومجازاً منقول عن العرب المحتج بكلامهم !! فكأنه لا يعلم أن هذا التقسيم مجرد نظرية لغوية من عمل بعض العلماء ، وكأنه لما رأى شياعه في الكتب الأصولية الكلامية التي تحت بصره استلزم من ذلك ثبوت هذا عن العرب الأوائل !! وطرد كلامه يقتضي أن كل ما وجدناه من نظريات علمية متداولة في الكتب اللغوية أو الشرعية فهو منقول عن العرب ، فتقسيم النحاة الكلمات : اسماً وفِعلاً وحرفاً منقول عن العرب ، وكذا التقسيم إلى مبني ومعرب ورفع ونصب وجر وجزم وكذا سائر أبواب النحو !! والتقسيم إلى متواتر وآحاد ، وصحيح وحسن وضعيف ، وعام وخاص ، ومطلق ومقيد وغير ذلك من مصطلحات المحدثين والفقهاء منقول عن الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وأمثالهم !! وهذا تفكير عجيب ! ولذلك رد ابن تيمية مباشرة بقوله : « هذا مما يُعلم بطلانه قطعاً ! فلم يُنقل عن أهل الوضع أنهم قالوا : هذا حقيقة وهذا مجاز وهذا معلوم بالاضطرار أن هذا لم يقع من أهل الوضع ولا نقله عنهم أحد ممن نقل لغتهم ، بل ولا ذكر هذا أحد عن الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه وما يدل في كل موضع ، فليس أحد منهم قال : هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ولا ما يشبه ذلك .. وهذا يعلمه بالاضطرار من طلب علم ذلك كما يعلم بالاضطرار عن العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلاً واللفظ الآخر مفعولاً ولفظاً ثالثاً مصدراً وقسمت بعض الألفاظ معرباً وبعضها مبنياً .. ومن ظن أن العرب قسمت هذا التقسيم أو أن هذا أخذ عنها توقيفاً كما يوجد في كلام طائفة من المصنفين في أصول الفقه فغلطه أظهر ، وقد وجد في كلام طائفة كأبي الحسين البصري والقاضي أبي الطيب والقاضي أبي يعلى ^(٢) وغيرهم وأعجب من هذا دعوى تواتر هذا عن أهل الوضع وأن أهل الأعصار لم يزل يتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازاً ، وهذا التواتر الذي ادعاه لا يمكنه ولا غيره أن يأتي بخبر واحد فضلاً عن هذا التواتر الذي ادعاه ^(٣) ولم يُطل ابن تيمية في نقض هذا الدليل لأن ضعفه بيّن جداً .

(١) الإحكام ١ / ٣٤

(٢) انظر مثلاً قول ابن الطيب - وهو أبو الحسين البصري - : « أما إثباتهما - يعني الحقيقة والمجاز - فظاهر في الجملة لقول أهل اللغة : هذا الاسم حقيقة وهذا الاسم مجاز » المعتمد ١ / ١١ ومن الإنصاف أن نقول إنه صرح في موضع آخر بأن العرب لم ينطقوا بهذا التقسيم حين قال : « .. إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك فصحيح » ١ / ٢٣ ولكنه عاد فنقض كلامه حين قال : « اعلم أن الفصل بين الحقيقة والمجاز إنما يكون من جهة اللغة إما بنص من أهل اللغة وإما باستدلال بعاداتهم .. أما الأول فنحو أن يقولوا : هذه حقيقة

وهذا مجاز » ١ / ٢٥

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٥١ - ٤٥٤

٣ - دليل "لفظية النزاع":

قال الرازي في خلاف معارضي التقسيم : « هذا نزاع في العبارة » ^(١) . وتابعه الآمدي بقوله : « والنزاع في ذلك لفظي .. » ^(٢) . والفرق بين النزاع اللفظي والنزاع المعنوي ، أن الأول يتعلق بطريقة التعبير ، مثل أن يعبر عن شيء واحد بمترادفين ، أو يُفسر معنى كلمة بجنس عام وبنوع من ذلك الجنس ، كما يقع الأمران في تفاسير الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على ما مرّ بيانه من كلام ابن تيمية في فصل الترادف ، وقد سماه خلاف تنوع . وأما الخلاف المعنوي فهو تعبير عن فكرتين مختلفتين بلفظ واحد ، كالتضاد والاشتراك اللفظي ، أو بلفظين مختلفين .

وعلى هذا - رأى ابن تيمية أن الخلاف مع الأصوليين المتكلمين ليس خلافاً لفظياً ، بل هو خلاف حقيقي معنوي ، لأنه لا يُتَّفَق معهم في أصول أنموذجهم هذا ولا في كثير من نتائجه. أما الخلاف في الأصول فقد سبق بيانه ، وأما الخلاف في النتائج فالاختلاف في تفسير كثير من الكلمات والعبارات ، فمثلاً كلمة « الإيمان » معناها التصديق القلبي فقط عند أصحاب ذلك الأنموذج ، بينما هي عند ابن تيمية - والسلف من قبله - تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ، ^(٣) وكذلك الخلاف في كثير من الكلمات التي عبّر بها في القرآن والسنة عن صفات الله تعالى كالكلام والرحمة والضحك والاستواء والنزول والعلو والاستهزاء بالكفار وغير ذلك .

لذلك فابن تيمية ينفي أن يكون الخلاف مع هؤلاء لفظياً ، لأنه لا فرق - بحسب اصطلاحهم - بين القسمين ، بعكس بعض الاصطلاحات المقبولة كاصطلاحات النحاة ؛ لأنه يمكن التمييز بين ما فرقوا بينه ، ويقول في ذلك :

« .. اصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلاً واللفظ الآخر مفعولاً ولفظاً ثالثاً مصدراً ، وقسمت بعض الألفاظ معرباً وبعضها مبنياً .. اصطلاح مستقيم المعنى بخلاف من اصطلاح على لفظ الحقيقة والمجاز ، فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى ، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ ، بل أي معنى خصوا به اسم الحقيقة وجد فيما سموه مجازاً ، وأي معنى خصوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة ولا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين . وليسوا مطالبين بما يُقال إن حدّ الحقيقي مركب من الجنس والفصل ؛ فإن هذا لو كان حقاً لم

(١) انظر ماسبق ص ٢٤٠

(٢) الإحكام ١ / ٣٤

(٣) قد نقل هذا كثير من أئمة النقل من أهل الحديث الذين هم أعلم الناس بمذاهب السلف وبينوا أنه ليس للسلف إلا مذهب واحد في الإيمان وهو ما ذكر أعلاه . ومن نقل هذا البغوي رحمه الله (٥١٦هـ) إذ قال : « اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان .. وقالوا إن الإيمان قول وعمل وعقيدة .. » (شرح السنة ١ / ٣٨ - ٣٩)

يطالبوا به فكيف إذا كان باطلاً ؟ بل المطلوب : التمييز بين المسميين ، وهو معنى الحد اللفظي ، كما يُمَيِّز بين مسمّى الاسم العرب والمبني ، والفاعل والمفعول ، ويميّز بين مسميات سائر الأسماء فيطالَبون بما يميزون بين ماسموه حقيقة وماسموه مجازاً . وهذا منتفٍ في نفس الأمر ، إذ ليس في نفس الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر حتى يسمى هذا حقيقة وهذا مجازاً . وهذا بحث عقلي غير البحث اللفظي ، فإنهم يعترفون بأن النزاع في المسألة لفظي « (١) » وبذلك أيضاً يبطل دعوى من دعاواهم .

٤ - دليل "التبادر" :

وهو من الأدلة المهمة عند الأصوليين المتكلمين . وهو مبني على القول بالاطلاق أو التجريد من القرينة ، يقول ابن الطيب البصري : « وأما الاستدلال - أي على الحقيقة والمجاز - فبأن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعاني دون آخر ، فيعلموا أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم ، لأنه لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظة لذلك المعنى ماسبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره « (٢) »

وإذ قد ردّ ابن تيمية الوهم الذي وقعوا فيه من أن اللفظة قد تدل في الكلام دون قرينة بإثبات ألا دلالة للكلمات في سياقها إلا بمعونة قرائن لفظية أو حالية فسيردّ هذا الوهم الآخر - وهم التبادر - بما ردّ به وهم الإطلاق . فيقول : « وأما قول من يقول : إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق فمن أفسد الأقوال ، فإنه يقال : إذا كان اللفظ لم يُنطق به إلا مقيداً فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه مادل عليه ذلك الموضع . وأما إذا أطلق فهو لا يستعمل في الكلام مطلقاً قطّ ، فلم يبق له حال إطلاق محض حت يقال إن الذهن يسبق إليه أم لا !

وأيضاً فأى ذهن ؟! فإن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها ... »

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٥٢ - ٤٥٣ . وانظر ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) المعتمد ١ / ٢٦

٥ - دليل "نفي التقسيم يستلزم الاشتراك ، وهو باطل" :

وهذا الدليل من استنباط الآمدي خاصةً ، إذ قال : « لو كانت هذه الأسماء ^(١) حقيقة فيما ذكر من الصور لكان اللفظ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض ضرورةً التساوي في الدلالة الحقيقية .. » ^(٢)

وقد طوّل ابن تيمية جداً في الرد على حجة الآمدي هذه واستطرد إلى موضوعات أخرى كدلالة المتواطئ والاشتقاق والمناسبة بين اللفظ والمعنى ^(٣) . وكان خلاصة رده أن حجة الآمدي هذه مبنية على مقدماتين :

الأولى : أنه يلزم من ادعاء الحقيقة في هذه الصور الاشتراك (ويقصد بالصور : الأسد بمعنى الشجاع ، والحمار بمعنى البليد ، وقولهم ظهر الطريق ، وجناح السفر ، ولمّة الليل وأمثال ذلك) .
الثانية : أن هذا اللازم باطل في تلك الصور .

والنتيجة : أن إنكار التقسيم إلى حقيقة ومجاز باطل .
فقال ابن تيمية رداً على ذلك :

« هذه الحجة ضعيفة فإنه قد تُمنع المقدمة الأولى ، وقد تُمنع المقدمة الثانية ، وقد تُمنع المقدمتان جميعاً . وذلك أن قوله (يلزم الاشتراك) إنما يصح إذا سلم له أن في اللغة الواحدة باعتبار اصطلاح واحد ألفاظاً تدل على معان متباينة من غير قدر مشترك ، وهذا فيه نزاع مشهور » ^(٤)
وقد أفاض في شرح منع المقدمة الأولى بكلام طويل متداخل وفيه استطراد قد يحول دون فهم كلامه بسهولة ، ولذا فسألخص كلامه في منع المقدمتين ملتزماً بعبارة أحياناً ومتصرفاً فيها أحياناً أخرى .

يقول ابن تيمية ما ملخصه :

الحجة التي ذكرها الآمدي ضعيفة لأنه قد تُمنع المقدمة الأولى وقد تُمنع الثانية وقد تُمنعان معاً . أما الأولى فإن كثيراً من الناس قد أنكر وجود الاشتراك اللفظي في اللغة الواحدة باعتبار اصطلاح واحد . وعلى فرض التسليم به ، فالقائلون به معترفون بأن هناك قسماً آخر من الألفاظ بينها اتفاقٌ معنوي من

(١) تقدمت في كلامه وهي : الأسد بمعنى الشجاع والحمار بمعنى البليد ، وقولهم ظهر الطريق وممتنها ، وجناح السفر ولمّة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء .

(٢) الإحكام ١ / ٣٤

(٣) استغرق الرد من ٤١٦ - ٤٤٩ من الجزء (٢٠) من المجموع

(٤) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٣

جهة واختلاف معنوي من جهة ، هذا مع اتفاقهما في اللفظ ^(١) وذلك كما أن الألفاظ المختلفة اللفظ يمكن تقسيمها ثلاثة أقسام : متباينة (وهي المختلفة في اللفظ والمعنى) ومترادفة (وهي المختلفة في اللفظ المتفقة في المعنى) ومتكافئة (وهي المختلفة في اللفظ ولكنها متفقة في المعنى من جهة ومختلفة من جهة أخرى) فلكذلك الألفاظ المتفقة اللفظ يمكن تقسيمها ثلاثة أقسام : متواطئة (وهي المتفقة في اللفظ والمعنى) ومشتركة (وهي المتفقة في اللفظ المختلفة في المعنى) وقسم ثالث لألفاظ متفقة في اللفظ لكنها متفقة في المعنى من جهة ومختلفة فيه من جهة أخرى . وهذا القسم هو أكثر الألفاظ في الكلام المؤلف مثل أسماء الأجناس كالرسول والوالي والقاضي والرجل والمرأة والامام والبيت ، فهذه قد يراد بها المعنى العام المتواطئ وقد يراد بها معنى خاص مثل قوله تعالى ﴿ .. كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسولا ﴾ (المزمل : ١٥) مع قوله ﴿ لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ﴾ (النور : ٦٣) فلفظ (الرسول) واحد في الموضعين إلا أن المعنى مختلف ، فأحدهما محمد والآخر موسى ﷺ ، فهذا اللفظ هنا ليس مشتركا اشتراكا لفظيا بحتا كلفظ المشتري للكوكب وللمبتاع ، ولا هو متواطئ دل على القدر المشترك فقط ، فياذن هو قسم ثالث لوحده ^(٢) . ويدخل في هذا القسم كل اسماء المعارف : المضمرات وأسماء الاشارة والموصولات والمعرف بأل والأعلام والمضاف إلى المعرفة والمنادى المعين ، فقد يكون اللفظ واحداً في كل هذه الأنواع ومع ذلك يختلف المقصود ، فلا تكون متواطئة تماماً . ومن الأمثلة على هذه الأنواع : ﴿ إنني أنا الله لا إله الا أنا ﴾ (طه : ١٤) مع قوله عن الذي حاج إبراهيم ﴿ أنا أحيي وأميت ﴾ (البقرة : ٢٥٨) ، وقوله (الرسول) في الموضعين السابقين ، وقوله ﴿ وطهر بيتي ﴾ (الحج : ٢٦) مع قوله ﴿ إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت ﴾ (العنكبوت : ٤١) ^(٣) ، وقوله حكاية عن قول يوسف ﴿ يا أبت إنني رأيت أحد عشر كوكبا ﴾ (يوسف : ٤) وقوله عن ابنة صاحب مدين ﴿ يا أبت استأجره ﴾ (القصص : ٢٦) ^(٤) إذا تبين هذا فهذه الألفاظ التي ذكرها الآمدي مثل (ظهر الطريق) و (جناح السفر) و (كبد السماء والقوس) وأمثالها ، إذا قلنا إنها حقيقة وليست مجازاً فلا يلزم أن تكون مشتركة كما زعم الآمدي ، بل قد تكون من هذا القسم الذي ذكرناه . وقد يُعترض فيقال : لكن التشابه بين (الرسول) و (الرسول) أتم من التشابه بين (كبد السماء) و (كبد الانسان) ! فيقال : هذا الفرق بين الكبدتين

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٣

(٢) السابق ٢٠ / ٤٢٧ - ٤٢٨

(٣) هذه الآية خاصة في ٢٠ / ٤٣٢

(٤) السابق ٢٠ / ٤٢٧ - ٤٢٩

والظهيرين والجناحين دل عليه اللفظ المختص في الكلام^(١) كما يقال (بيت الله) و (بيت العنكبوت) مع اختلاف حقيقة هذا عن هذا ، فالأول ليس للمأوى تعالى الله عن ذلك ، والثاني للمأوى ، هذا مع الاختلاف الشاسع بين البيتين ، ومع ذلك فليس أحدهما مجازاً . هذا أمر ، وأمر آخر أن المشترك اللفظي يكون في لفظ واحد يتعدد مسماه ، وهنا ليس عندنا لفظ واحد (فكبد السماء) لفظ (وكبد الإنسان) لفظ آخر ، لأن الذي دل على المعنى المختص في الموضعين ليس لفظ (كبد) فقط ولا لفظ (السماء) فقط ولا لفظ (الإنسان) فقط ، بل الذي دل على المعنى المعين في العبارة الأولى هو العبارة كلها ، وكذلك في المعنى المعين في العبارة الثانية^(٢) وكذلك قولهم (إنسان العين) و (إبرة الذراع) فبتقدير أن يكون في اللغة حقيقة ومجاز فليس هذا من المجاز ، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له أولاً ، وهنا لم يستعمل اللفظ بل رُكِبَ مع لفظ آخر فصار وضعاً آخر بالإضافة^(٣) وقد يُقال إن كلامكم هذا يستلزم نفي الاشتراك اللفظي ، إذ يمكنكم على هذا أن تُخرجوا كل مشترك لفظي إلى هذا القسم المتوسط بين المتواطئ والمشارك اللفظي ، فيقول ابن تيمية : إما ألا يلزمنا هذا فيسقط هذا الاعتراض ، أو يلزمنا ولا بد ، فحينئذ نلتزم قول من ينفي الاشتراك اللفظي . فإن قيل كيف تنفونه وهو ثابت في اللغة؟ قلنا: لم يقم على وجوده على الوجه الذي ادّعوه دليل ثابت . فإن الآمدي الذي استدل على وجود هذا الاشتراك قد اعترف بضعف هذه الأدلة^(٤) .

وأما المقدمة الثانية ، فلوسلمنا الاشتراك اللفظي فلا يلزم من ذلك المجاز ، لأن الذي يسبق إلى الفهم في كل موضع هو ما دل عليه الدليل في ذلك الموضع ، فإذا قيل : (ظهر الطريق) و (متن الطريق) لم يسبق إلى فهم المستمع ظهر الحيوان البتة ، بل ممتنع عنده إرادته^(٥) .

هذا ملخص كلام ابن تيمية في رد حجة الآمدي المذكورة .
والواقع أن ابن تيمية قد وهم في جعل أسماء المعارف من هذا القسم الذي سماه (ألفاظاً متفقة لفظاً لكنها مختلفة في المعنى من جهة ومتفقة فيه من جهة) ؛ لأن هذه الأسماء هي من المتواطئ

(١) السابق ٢٠ / ٤٣١ - ٤٣٢

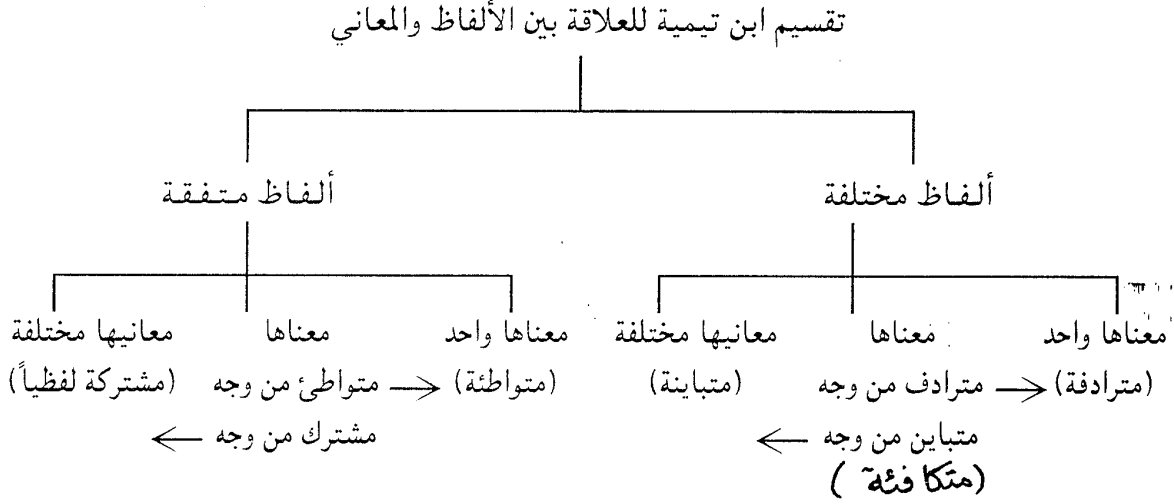
(٢) السابق ٢٠ / ٤٣٥ - ٤٣٦

(٣) السابق ٧ / ٩٩

(٤) السابق ٢٠ / ٤٣٨ ثم طول في ذكر دليل الآمدي على إثبات الاشتراك وردده ، من ٤٣٨ - ٤٤٨

(٥) السابق ٢٠ / ٤٤٩ - ٤٥٠

بحسب التقسيم الذي ذكره هنا والذي مر معنا في أول هذا البحث ، ومثلناه في الشكل التالي ^(١) :



(فالرسول) في الآيتين اللتين ذكرهما معناهما واحد وهو المرسل من الله تعالى بوحى يبلغه للناس ، وكون أحدهما محمداً والآخر موسى فهذا يتعلق بالمقصود بالرسول في كل موضع ، وهذا جانب سياقي يتعلق بتحديد الشخص المرسل لا وضعي يتعلق بمعنى الكلمة المعجمي ، وكذلك بقية الأمثلة التي ذكرها لأنواع المعارف الأخرى ؛ فمعنى كل نوع منها واحد وإن اختلف المقصود . والذي أوقع ابن تيمية في هذا أنه نظر إلى المعاني السياقية لهذه الكلمات واعتبرها في التقسيم ، وهذا خطأ ؛ لأن هذا التقسيم الذي ذكره تقسيم معجمي ، أي أن الأقسام التي فيه مجردة من سياقاتها فلا يُعتدّ فيها بالمقصود المعين من كل لفظة في سياق معين .

أما إدخاله العبارات التي كانت سبب الردّ على الآمدي مثل (كبد السماء) و (كبد الإنسان) و (جناح الطائر) و (جناح السفر) و (جناح الإنسان) و (ظهر الإنسان) و (ظهر الطريق) فهذه يمكن إدخالها في هذا القسم ، مع أن ابن تيمية لم يبين وجه الاتفاق في المعنى بين الكبد والكبد (كبد الحيوان وكبد السماء) مثلاً ، والسيف المعروف وسيف الله المسلول ^(٢) !

وعلى كل فهناك أوجه نقد يمكن أن توجه إلى ابن تيمية في نقضه لنظرية الحقيقة والمجاز نتحدث عنها فيما يلي :

المبحث الخامس : نقد المعاصرين لنقض ابن تيمية نظرية الحقيقة والمجاز

لقد ظل ماكتبه ابن تيمية من نقض لنظرية الحقيقة والمجاز كما تبدو في أمودجها الأصولي الكلامي طوال القرون السابقة مسطوراً في كتبه دون أن يتولاه أحد بالدرس والنقد ، حتى جاء بعض الباحثين في عصرنا ، واطلعوا على ماكتبه ابن تيمية في هذا الموضوع ، ووقفوا منه مواقف مختلفة من بعض الجهات ومتفقة من جهات أخرى .

وستحدث فيمايلي - باختصار - عن آراء هؤلاء المعاصرين الذين نقدوا نقض ابن تيمية ، مبرزين أهم أوجه نقدهم ، مع مناقشة ما فيها من أدلة ثم نختم برأي كاتب هذه السطور .

أولاً : كتب الدكتور عبدالعظيم المطعني ^(١) كتاباً بعنوان : « المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ، عرض وتحليل ونقد » وهدفه من هذا الكتاب الرد على ابن تيمية في نقده لنظرية الحقيقة والمجاز وعلى من تابعه .

والواقع أن عجبني كان لا ينقضي من ضخامة هذا الكتاب ^(٢) وكنت أتساءل : ما الداعي إلى كل هذه الصفحات الهائلة في هذا الموضوع الذي يمكن استيفاء مسائله النظرية والتطبيقية في صفحات أقل من هذا بكثير ، قد لا تتجاوز الخمسين وإن بالغ الباحث فلا تتجاوز المائة ، ولكن كان لابد من قطع هذا العجب بالاقتراب من هذا الكتاب ومعرفة سر ضخامته ، وما إن تصفحته وقرأت مواضع منه من جميع مباحثه حتى زاد عجبني أضعافاً مضاعفة ، ولكن هذه المرة ليس من ضخامة حجمه التي لامسوغ لها ، وإنما من منهج المؤلف في المناقشة لابن تيمية ولغيره من العلماء ومن طريقة فهمه لنصوص العلماء ، ومن سرد ونقل وتحليل نصوص كثيرة جداً من غير فائدة لذلك في موضوع بحثه الأساسي !

وبالجملة : إن هذا الكتاب أعجب وأغرب ماقرأت للمعاصرين في التفكير والمناقشة ، ولقد رأيت فيه أوهاماً شديدة وعديدة ومتنوعة ، مع أنني إنما قرأت غالب ماكتبه فيما يتعلق بابن تيمية ومواضع من كل مبحث ولم أقرأ الكتاب كله ، ولكن ظهر لي مما قرأت أسباب أوهامه وأخطائه الرئيسية ، لأنني رأيتها تتكرر في كل مبحث ، فلعل لهذه الأوهام والأخطاء نظائر متعددة فيما لم أقرأ ، لأن منهجه في فهم نصوص العلماء وأسلوبه في المناقشة اللذين أنتجا هذه الأخطاء نجدهما مستمرين في البحث من أوله إلى آخره .

(١) أستاذ في كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر وأم القرى

(٢) بلغ قراية (١٢٠٠) صفحة !!

وعلى كل فلعل أهم ما يؤخذ على المؤلف في هذا الكتاب لا يخرج عن الجوانب الآتية :

الأول : يتعلق بمسائل شرعية في معاني نصوص الصفات .

الثاني : يتعلق بالمفاضلة بين مذهب السلف والخلف في فهم هذه النصوص .

الثالث : يتعلق بتضمين نصوص القدماء - خاصة علماء القرن الأول والثاني - ما لا تتضمنه من

الأفكار والنظريات التي نشأت فيما بعد . (وهذا شائع في كل الكتاب)

الرابع : يتعلق بوهم كبير عند المؤلف كان له أثر في كثير من نتائج وأحكام بحثه ، وهو ظنه أن

العلم العربي في تاريخه الطويل والمتشعب والمختلف يُعبّر في جانبه الشرعي واللغوي عن أفكار

واحدة، تنشأ أولاً نشأة ساذجة ثم تأخذ في التطور تدريجياً حتى تنتهي إلى مرحلة نهائية دون أن

تختلف مرحلة لاحقة عن مرحلة سابقة إلا اختلافاً شكلياً من تغيير مصطلحات وزيادة مباحث

وموضوعات ، لكن المتقدمين والمتأخرين في نظره متفقون على مضمون هذه الأفكار والنظريات . ولذا

وقع في وهم كبير ، وهو أن (الحقيقة والمجاز) أنموذج واحد لا يختلف في مضمونه ليس من عصر

الخليل وسيبويه ، بل من عصر الصحابة والتابعين إلى عصر القزويني الذي خُتم القول به - كما يرى -

في البلاغة !!!

الخامس : يتعلق بنقص عمله هذا ، ذلك لأنه لم يطلع على كتاب ابن تيمية الذي أفرد له لنقد

الحقيقة والمجاز ، وسيظل بحثه ناقصاً حتى يكمله بنقد كلام ابن تيمية في الكتاب الآخر .

ولست أريد تعقبه في كل ما أخالفه فيه ، فإن هذا يحتاج إلى كتاب مفرد ، ولكنني أنبه فقط على

بعض المآخذ مما له علاقة بموقف ابن تيمية من أنموذج الأصوليين المتكلمين ، فإن الباحث لم يفهم في

كثير من عناصر نقده لابن تيمية وجهة نظر ابن تيمية في نقده لنظرية الحقيقة والمجاز ، كما أنه ألزمه

بما لا يلزمه في كثير من المواضع ، ورماه بالتناقض العلمي؛ إذ يُثبت الحقيقة والمجاز في مواضع وينفيها

في مواضع ، مع أن هذا التناقض لا يثبت في حقه على الوجه الذي ادعاه ، إلى غير ذلك من أوجه

التعقّب التي سوف أختصرها مرغماً ، لأنه لا مجال لاستيفائها هنا .

وسوف أذكر بعض أوجه نقد المطعني لابن تيمية ثم أتعبه ببعض ما يمكن أن يُتَعَقَّب به :

١ - نسب إلى ابن تيمية أنه ينفي ورود لفظة (المجاز) في كلام علماء القرون الثلاثة المتقدمة ، وأنها لم ترد إلا بعد المائة الثالثة ^(١) . والواقع أن المؤلف لم يفهم رأي ابن تيمية هنا ، وقد اتضح فيما سبق في بحثنا هذا أن ابن تيمية نفى وجود النظرية في القرون الثلاثة عن طريق أئمة اللغة أو أئمة الشريعة كما بيّن في صريح كلامه . ثم استدرك وقال إن الغالب ظهور التقسيم في أوائل المائة الثالثة ، ثم اشتهر في الرابعة . ولا شك أن القارئ الفاهم يُفَرِّق بين « الظهور » ، و« الاشتهار » فابن تيمية كان معنياً بنقد نظرية ذات أصول ومبادئ فكرية معينة ، ولم يكن معنياً بنقد وجود كلمة في زمن معين !! ولو كان هذا هدفه لكان كافياً في نفي وجود ذلك صفحة أو صفحتان يكتبها ابن تيمية ، لأن ذلك لا يقتضي أكثر من نقل عدم وجود الكلمة ، لكن ابن تيمية في الحقيقة نقض أصول نظرية ولم ينف وجود كلمة !

ولما ظن الدكتور المطعني أن ابن تيمية كان همه نفي وجود كلمة المجاز راح يحشد النصوص من كتب الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما مما ورد فيها هذه الكلمة ليرد على ابن تيمية ، فأجهد نفسه وعمل في غير مَعْمَل .

٢ - نسب إلى العلماء ما لا يثبت عنهم اعتماداً على أوهام أو ظنون يُقنع بها نفسه ثم يحاول أن يقنع القراء بها كنسبته إلى الصحابة والتابعين إثباتهم للحقيقة والمجاز ! وذلك حينما نقل عن ابن جرير الطبري أن معنى (الصراط المستقيم) في القرآن هو ما ارتضاه الله لمن أنعم عليهم من عباده من دينه الحق ، وأن العرب تستعير (الصراط) لكل قول أو عمل يُوصف باستقامة أو اعوجاج . ثم قال : « هاهم - يعني الصحابة - قد صرفوا اللفظ عن الظاهر وقالوا إن المراد بالصراط هنا هو الإسلام أو القرآن » ! ^(٢) وهذا فهم عجيب ! هذا مع أن الطبري لم يعبر في تفسيره بمصطلح « الصرف عن الظاهر » ، لكن استجاز الدكتور المطعني مع هذا أن ينسب إليه القول بالصرف عن الظاهر لمجرد أنه صرح بأن العرب تستعير هذه الكلمة من معنى وتضعها لمعنى آخر ، فظن أن هذا يعني موافقة ابن جرير للمؤولة في فكرة الصرف عن الظاهر ، مع أنه يعلم أن ابن جرير ليس من المؤولة وأن كتابه - الذي يقول إنه قرأ نصفه - مليء بإثبات معاني الصفات على ظواهرها اللاتقة بالله تعالى . ثم ركّب على هذا الوهم وهماً آخر أعظم منه ، وهو أن الصحابة قالوا بفكرة الصرف عن الظاهر ، لأنهم فسروا الصراط بشيء آخر غير المكان ! إذن هم - على رأي المؤلف - قالوا بفكرة تقسيم

(١) انظر مثلاً « المجاز في اللغة والقرآن الكريم .. » للمطعني ، ٢ / ٦٤٧

(٢) « المجاز » للمطعني ٢ / ٦٥٨ وراجع تفسير الطبري ، ط دار الكتب العلمية ١ / ١٠٤

الألفاظ إلى حقيقة ومجاز . وهذا مثال على ماقلنا في الجانب الرابع مما يؤخذ على المؤلف ، فهو لما رأى ابن جرير يقول شيئاً في تفسير الآية استلزم من ذلك أن مفسري الصحابة كابن عباس وابن مسعود وعلي وغيرهم يقولون به !! وماهكذا يكون الحجاج ولاهكذا يكون الاستنباط .

أوردها سعدٌ وسعدٌ مُشتمِلٌ ماهكذا تُوردُ يا سعدُ الإبلُ !

ومن ذلك أيضاً نسبته إلى بعض الأئمة الفقهاء أنهم قسموا الألفاظ حقيقة ومجازاً كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد لمجرد أنه رأى في كتب المتأخرين من المنتسبين إليهم نسبة ذلك إليهم ثم يتشبه بذلك ويقول : هؤلاء رَوَوْا عن أئمتهم وهم أقدم من ابن تيمية وأوثق منه في الرواية عن أئمتهم !^(١) مع أنه بنفسه ينقل كلام النووي - وهو منتسب إلى الامام الشافعي - أن ماُنقل من جواز اجتماع الحقيقة والمجاز في الكلمة هو من كلام الأصحاب المنتسبين إليه لا من كلامه !^(٢) . ويُسمِّي نقول الصَّبَّانَ والإنبَابِيَّ والفخر البزودي وغيرهم عن الأئمة « رواية » ! كأنه لا يعلم أن هذا يعني الإسناد إليهم ، مع أن هؤلاء لا يسندون ما ينسبونه إلى الأئمة ؛ بل ليسوا من أهل الإسناد أصلاً. ويقول : مَنْ أكثر دراية بمذهب السلف : البزوي أم ابن تيمية ؟! ^(٣) وهذا الاستفسار لا أملك إلا أن قول - مع حرصي على التزام الأدب في الحوار - إنه مثيرٌ للرثاء عند كل مَنْ عَرَفَ منزلة ابن تيمية في الإحاطة بأقوال علماء الشريعة من السلف .

ومن ذلك أيضاً نسبته إلى أبي زيد القرشي صاحب الجمهرة أنه قال بالتقسيم ، بل صرح بأنه أول من عَرَفَ عنه هذا التقسيم ، فهو سابقٌ على سيبويه والخليل ، وجعل هذا كشفاً ظهر عليه !^(٤) كل هذا بغير دليل إلا زعمه أن القرشي هذا من تلاميذ المفضل الضبي الكوفي لأنه جاء في مقدمة الجمهرة قوله : « حدثنا المفضل بن محمد الضبي » ولو رجع إلى الطبعة المعتمدة التي حققها الدكتور محمد الهاشمي لعرف خطأه الذي وقع فيه ، فالعبارة السابقة تحريفٌ في بعض النسخ انتقل إلى طبعة صادر التجارية والتي اعتمد عليها الدكتور المطعني . وأما الصواب فهو : « المفضل بن عبدالله » وقال الهاشمي في حاشيته : « هو أبو عبدالله المفضل بن عبدالله بن محمد المجبري شيخ مؤلف الجمهرة ولم أقف له على ترجمة »^(٥) هذا وقد حَقَّقَ الدكتور الهاشمي أن القرشي ليس من علماء القرن الثاني ولا الثالث قطعاً لأدلة تاريخية وأخرى تتعلق بالكتاب نفسه ، ورجَّح بناءً على أدلة تاريخية أنه توفي

(١) السابق ، انظر مثلاً ٦٧٥ - ٦٧٩

(٢) السابق ١ / ٦٧٥

(٣) السابق ١ / ٦٧٧ - ٦٧٨ . قال هذا بحجة أن البزودي عاش في القرن الخامس وابن تيمية في السابع !!

(٤) السابق ٢ / ١٠٨٠

(٥) جمهرة أشعار العرب ١ / ١١١ ط دار القلم

في أوائل القرن الرابع .

وأحببت أن أزداد ثقة بما قاله الدكتور الهاشمي فقرأت مقدمة القرشي النقدية التي ظن المطعني أنها أقدم جهد نقدي وأن حديث القرشي فيها عن المجاز مضبوط مع أنه متقدم على أبي عبيدة الذي تحدث بعده عن المجاز ومع ذلك فقد أطلقه على مالميس بمجاز ؛ ^(١) أقول أحببت - فقط - أن أزداد ثقة من تأخر القرشي عن أبي عبيدة فقرأت هذه المقدمة فوجدت أن القرشي ينقل كثيراً من أمثلة الاتساع النحوي والمعجمي عن مجاز أبي عبيدة ! ينقل المثال مع العبارة التفسيرية ! وللاختصار فقط أشير إلى صفحات المواضع المتفقة من الكتابين للمقارنة :

مجاز القرآن لأبي عبيدة	جمهرة أشعار العرب للقرشي ^(٢)
٢٩ ، ٢٨ / ١	١١٦ / ١
٣٥ ، ٣٤ / ١	١١٤ / ١
٣٩ / ١	١١٣ / ١
٧٦ / ١	١١٨ / ١
٢٥٥ / ١	١١٩ / ١
١٧ / ٢	١١٨ / ١
٢٢٥ / ٢	١١٩ / ١

٣ - وصف ابن تيمية بأنه « أوحدي » في إنكاره ربط الحقيقة بأصل الوضع وأنه ابتدع بدعة ماسبقه إليها أحد ممن قبله ولا تابعه عليها أحد ؛ ^(٣) وكلامه هذا يعني أن علماء العربية والشريعة القدماء قد ربطوا الحقيقة بأصل الوضع ، والواقع أن القدماء كالحليل وسيبويه وأمثالهم من علماء العربية لم يقصدوا بالوضع ما قصده المتأخرون كابن جني وأمثاله ممن فهموا أصل الوضع الفهم الكلامي الجديد المختلف عن اصطلاح القدماء على ماسبق شرحه وبيانه في مباحث هذا الفصل . فابن تيمية لم يخالف القدماء وإنما خالف أصحاب الأنموذج الأصولي الكلامي على ماسبق بيانه .

ومرة أخرى نقول : هذا مثال من الأمثلة العديدة في كتاب الدكتور المطعني على تصوّره لتاريخ الفكر اللغوي أنه مذهب واحد ، ومنهج واحد ، وأن مضمون اصطلاحاته واحدة . وهذا في الحقيقة هو

(١) انظر المجاز ، المطعني ٢ / ١٠٨٠ وانظر ١ / ١٤٨

(٢) طبعة دار القلم بتحقيق د. محمد علي الهاشمي

(٣) المجاز ... للمطعني ٢ / ٧١٨ ، ٧٣٠

السبب الأساس لتورطه في آراء وأحكام خاطئة ، كما أنه السبب الأساسي في الحيلولة دون فهمه الفهم الصحيح مذهب واصطلاحات كل مرحلة علمية متميزة عن سابقتها ولاحتقتها في تاريخ الفكر اللغوي ، ويبدو أن هذا هو تصوره أيضاً عن تاريخ الفكر الإسلامي في العلوم الشرعية !

والعجيب أنه يستعين بعلم اللغة الحديث على الرد على ابن تيمية في رأيه عن أصل اللغة ^(١) وهذا يدل على أنه لم يعرف أن علماء اللغة المحدثين من العرب وغير العرب قد صرحوا بأن الحديث عن نشوء اللغة وكيفيته لا ينبغي إدخاله في مباحث علم اللغة ، لأنه أمر غامض بل يستحيل الحديث عنه ، فلا يتفق إدراجه ضمن موضوعات علم اللغة والمنهج الوصفي لهذا العلم ^(٢) .

ومقاله من أن علم اللغة الحديث يرجح المحاكاة في كيفية نشأة اللغة ^(٣) فهذا لاصلة له برأى ابن تيمية الذي يقول ما خلاصته أن أصل نشأة اللغة أمر لا تعلم كيفيته ، ولذلك فلا يصح بناء أي نظرية تقوم على رأي في كيفيته ، ثم قال ابن تيمية إنه يكفي القول بالإلهام من الله عز وجل في هذا الموضوع دون خوض في تفاصيل لادليل عليها ، واستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم ^(٤) .

هذا مع أن البحث في موضوع أصل اللغة قد تجاوز علم اللغة المعاصر بجميع ما قيل فيه ^(٥) . ولكن هذا لا يعني أننا نحن المسلمين لانعرف عن أصل اللغة إلا ما يعرفه الغربيون ، ، وذلك بأن الله سبحانه وتعالى قد أخبرنا أن أصل اللغة الآدمية تعليم من الله تعالى لآدم كما قال تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة ٣١) وقال ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ (الرحمن : ١-٣) وعلماء اللغة الغربيون لا يؤمنون بهذا ، لسبب واضح وهو أنهم لا يصدقون أن هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو كلام الله سبحانه وتعالى فينبغي أن نحذر من مجاراتهم في إنكار أن أصل هذه اللغة الإنسانية هو التعليم والإلهام من الله سبحانه . لكننا مع ذلك لانعلم شيئاً عن كيفية ابتداء آدم وبنيه بالنطق ؛ ماذا نطقوا وكيف كان تركيبهم للكلام ، وكيف كان اتساعهم فيه .. الخ ، وهذا هو الذي نفاه ابن تيمية وينفي العلم به كل عاقل ، كما ينفي العلم بأن قوماً من الحكماء اجتمعوا ووضعوا كلمات لمعا معينة ثم استعملوها فيها ، وينفي العلم بهذا كل عاقل يحترم عقله وعقول الآخرين .

(١) السابق ٢ / ٧٣٨

(٢) انظر - مثلاً - " اللغة " لفندريس ٢٩ ، و " علم اللغة .. " للسعران ٥٢-٥٤ ، وذكر في الحاشية مراجع أخرى .

(٣) المجاز ... ، المطعني ٢ / ٧٣٩

(٤) راجع ماسبق : ٢٢٨

(٥) باستثناء ما يذهب إليه تشومسكي وأتباعه من أن اللغة غريزة كغيرها من الغرائز الإنسانية ، وأهم كتاب ظهر حديثاً لإثبات هذه الفكرة هو كتاب « الغريزة اللغوية : كيف يبدع العقل اللغة » تأليف ستيشن بنكر ، ترجمة د. حمزة المزيني .

٤ - أنكر المؤلف على ابن تيمية قوله إن الكلمات جميعها لا دلالة لها في الكلام إلا بقرائن ، واستغرب ذلك وراح يقول كلاماً عجيباً في إبطاله ، ويحشر أمثلة وأشياء ظنها أدلة ، من أعجبها النص التالي الذي أنقله ليكون أنموذجاً للقارئ يتعرّف به على طريقة الدكتور المطعني في المناقشة والتفكير :

« فدعواه - أي دعوى ابن تيمية - عدم التجرد من القيود منقوض ، وإلا فماذا يقول الإمام ابن تيمية ومن يجاريه فيما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي : « باب العين والجيم والراء معهما : رجع ، رجع ، عجر ، عرج ، جعر ، جرع ... » فهذه ست أفعال استعملت مجردة من كل قيد فلم يذكر لها فاعل ، ولاهي في حاجة إليه ولم تُضَفْ إضافة تسدّ مسدّ الفاعل ، بل لم يُرد بها إلا مجرد اللفظ مسروداً مطلقاً .. » (١)!!

ونقول للدكتور المطعني : أين الاستعمال هنا ؟!

إن هذه أحرف المواد التي يكون منها الاشتقاق ، والصحيح في كتابتها أن تكتب مفرقة هكذا (ر ج ع) (ر ع ج) ... لأنها تعبر عن « مادة » لا « كلمة » (٢) وهي تكتب مفرقة هكذا في المعاجم المرتبة على الأصوات ومنها معجم العين الذي نقل عنه الدكتور المطعني . أما إذا بدأ صاحب المعجم بشرح معاني الكلمات المشتقة من هذه المادة ، فإنه يأتي بها في شواهد شعرية أو نثرية توضح معناها ، وإذا لم يأت بشاهد أو مثال من عنده فإنه لابد أن يلحقها « بآل » فيقول مثلاً : « الرجع » معناه كذا ، و « آل » هذه قرينة تدل على العرف ، أي العهد ، أو يأتي بإضافة كأن يقول : « وعُجْري وبُجْري ، معناها كذا » وهذه الإضافة قرينة تساعد على توضيح الدلالة .

والواقع أن كلام ابن تيمية في القرينة لا غبار عليه ، وهو نقد سليم لفهم الأصوليين المتكلمين للقرينة التي ظنوا اختصاص المجاز بها .

٥ - أخذ على ابن تيمية ما رآه تناقضاً في موقفه من الحقيقة والمجاز ، فبينما هو ينقد هذه النظرية في كتاب الإيمان يجده يعترف بها في مواضع أخرى من بعض كتبه ، فأخذ يشنّ عليه بمثل قوله « أيهما مذهب الإمام ؟! » وقوله « الإمام ابن تيمية يواجه الإمام ابن تيمية »!! ويقول إنه أقرّ بالوضع والإطلاق صراحة في بعض كتبه .. (٣) الخ أمثال هذه العبارات ، بل أتى بأعجوبة أخرى وهي أن السلف على مذهب الخلف في الصفات وأن ابن تيمية مثلهم في ذلك !! (٤)

(١) المجاز .. للمطعني ٢ / ٧٥٤ - ٧٥٥

(٢) والمادة لا معنى لها بعكس الكلمة المشتقة منها

(٣) المجاز .. المطعني انظر مثلاً ٢ / ٧٩٨ ، ٨٢٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٥ ، ٨٦٨ ، ٨٨١ ...

(٤) السابق انظر ٨٢٩ - ٨٤٠

ولأأريد أن أخوض هنا في ردّ فهمه الخاطئ لمذهب السلف في معاني صفات الله تعالى لأنني لست مضطراً إلى ذلك ، فهناك من يقوم به غيري ممن هو أفضل مني ، ولكنني أريد فقط إزالة الوهم الذي وقع فيه الدكتور من ظنه تناقض ابن تيمية ، وظنه أن مذهبه الحقيقي هو إثبات نظرية الحقيقة والمجاز ، وأنه إنما نفاها لقطع الطريق على محرفي دلالات النصوص مع اعتقاده في باطنه أنها نظرية ثابتة وأن نقده لها ليس بسليم !!^(١)

والحقيقة التي خفيت على الدكتور الفاضل هي أن أي عالم حر التفكير ، دائم البحث عن الحقيقة ، لابد أن تختلف آراؤه من وقت لآخر ، ولابد أن يغيّر من مذاهبه وأفكاره تبعاً لتغيّر اجتهاده ونظره ، وتبعاً لوقوفه كل مرة على حقائق جديدة لم يكن قد وقف عليها ، فتجد هذا النوع من العلماء له رأيان أو أكثر في الموضوع الواحد ، وهذا ليس بعيب في حقه يحملنا على الاستغراب ومحاولة الاعتذار له بشتى المعاذير ، التي قد يكون السكوت عن بعضها - كمعاذير الدكتور لابن تيمية - أحسن من التصريح بها ! بل هي ميزة وشهادة نبوغ لهذا النوع من العلماء . وكل النوابغ من العلماء شرعيين كانوا أم لغويين أم غير ذلك لابد أن تجد لهم آراء واجتهادات مختلفة في الموضوع الواحد ، والأمثلة على ذلك عديدة يعرفها كل دارس لسير هؤلاء . والسرف في ذلك أن هناك مسائل في كل علم لا يصل الباحث إلى الصواب فيها - أو على الأقل ما يرتاح فكره وضميره إلى أنه الصواب - إلا بعد تكرار النظر والبحث ، وفي كل مرة يصل إلى رأى قد يخالفه جزئياً أو كلياً في مرة لاحقة . ولوجاز لنا أن نصف هذا بالتناقض والاضطراب لحكمنا على تاريخ علوم أئمتنا الشرعية واللغوية بالتناقض ولزالت ثقتنا بهؤلاء الأئمة الذين تختلف اجتهاداتهم في المسألة الواحدة .

والمسلك العادل حيال اختلاف مذاهب العالم في الموضوع الواحد أن نحاول تحديد السابق واللاحق من هذه المذاهب ، حتى نعرف الناسخ منها والمنسوخ ، وحتى نقف على تطور فكر هذا العالم : متى ولماذا وكيف ؟ فهذا أدعى إلى فهم حقيقة العلم ومذاهب العلماء من أن يُقال إن العالم الفلاني صرح بمذهب معين وكنتم في نفسه خلافه لسبب ما ! فإن هذه طريقة المراوغين المدلسين لا طريقة الأئمة المجتهدين !!

وعلى كل فهذه بعض مآخذ على نقد الدكتور المطعني الذي قد اجتهد - بلاشك - في الوصول إلى الصواب الذي هو غاية كل منصف متجرد ، وأصاب في بعض أوجه نقده لابن تيمية ، كرده دعوى ابن تيمية عدم الفرق بين القسمين في واقع اللغة ، إلا أنه لم يُصب في دفاعه عن أصول الأنموذج الأصولي الكلامي الذي نقضه ابن تيمية ، ومازك إلا لأنه ظن أنه لا يمثل هذه النظرية إلا أنموذج واحد على مَرَّ

تاريخ الفكر اللغوي ، فإسقاطه يعني إسقاط النظرية ، وهذا ماعز على الدكتور الفاضل أن يحدث « بجرّة قلم » - كما يقول - من ابن تيمية ، فيُسقط نظرية عُرِفَتْ من « عصر الصحابة » !! إلى عصرنا الحاضر دون نكير إلا من ابن تيمية و « أتباعه الذين يعدون على الأصابع » ! والواقع أن هناك أكثر من أنموذج^(١) في تصوّر (الحقيقة والمجاز) وإسقاط ابن تيمية لأحدها لايعني إسقاط النظرية بصفة عامة .

ولم يكن الهدف من نقاشي الدكتور المطعني تبرئة نقد ابن تيمية للنظرية من أي عيب ، وإنما كان قهصدي هنا من نقاش الدكتور الفاضل أن أشير - من خلال بعض الأمثلة فقط - إلى خروجه في النقاش والحجاج عن الطريقة الصحيحة ، وإلى أنه لم يستطع في الحقيقة ردّ نقض ابن تيمية لأنموذج الأصوليين ، ولم يفهم موقف ابن تيمية على الوجه الصحيح ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

ثانياً : من الأعمال المعاصرة التي نقد أصحابها نقض ابن تيمية لنظرية الحقيقة والمجاز كتاب : « إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي »^(٢) ولم أره إلا بأخرة عند طبع الرسالة . وسأحاول ذكر أهم ما في الكتاب من نقد لموقف ابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز . وقد قسّم المؤلف كتابه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : تحدث فيه عن وقوع المجاز في كلام ابن تيمية .

الفصل الثاني : جعله في إنكار ابن تيمية للمجاز ، حاول فيه تفسير الموقفين المتناقضين لابن تيمية من قبولٍ وردّ ، كما حاول التاريخ للموقفين أيهما السابق وأيهما اللاحق . وقد توصل إلى رأي موافق لما ذهبت إليه في هذا البحث ؛ من أن موقف القبول والتسليم بنظرية الحقيقة والمجاز كان سابقاً لموقف الرد والنقض ؛ إلا أن الفرق بيني وبينه أنني جعلت موقف ابن تيمية من هذه النظرية في ثلاث مراحل وهو جعله في مرحلتين .

كما توافقنا أيضاً في الرد على الدكتور المطعني حين زعم أن ابن تيمية كان يرى التسليم بالنظرية ونقضها في وقت معاً وأنه إنما أخفى حقيقة رأيه هذا لأسباب شرعية ! .

ثم تحدث عن التأويل وصلته بالمجاز والسياق .

الفصل الثالث : تحدث فيه عن التصور اللغوي عند ابن تيمية لإنكار المجاز ، وحديثه فيه يتعلق بموقف ابن تيمية من دلالة السياق ، ولذا فسنرجئ ذكر رأيه ومناقشته إلى الفصل التالي الخاص بدلالة السياق .

(١) ظهر لي بحسب تتبعي أنموذجان ، وقد يكشف غيري عن أكثر من ذلك !

(٢) تأليف إبراهيم منصور التركي ، دار المعراج الدولية ، الرياض ، ١٤١٩هـ

ثالثاً : أما رأي كاتب هذه السطور في نقض ابن تيمية لنظرية الحقيقة والمجاز فساد ذكره فيما يلي :

إن ابن تيمية استطاع أن ينقض أنموذج الأصوليين المتكلمين في الحقيقة والمجاز ، لأنه نقض أصولهم التي بنوا عليها حدودهم للحقيقة والمجاز ، كما نقض الأدلة التي ردوا بها على خصومهم . لكن هذا لا يعني أنه نقض النظرية على كل مذهب وعلى كل وجه ، فقد علمنا أن هناك أنموذجاً آخر في تصور الحقيقة والمجاز يختلف عن أنموذج الأصوليين ، وهو أنموذج عبدالقاهر الذي - كما قلنا - تخلص من عناصر الخلل التي توجه لها ابن تيمية بالنقد في الأنموذج الأول ولو وقف ابن تيمية عند الحد الذي وصل إليه لكان موقفه سليماً جداً أي أنه لو انتهى إلى قوله إن حدود هؤلاء وتمييزهم بين ماسموه حقيقة ومجازاً غير صحيح ولا ضابط له ولا يمكن - بحسب اصطلاحهم - التفرقة بين القسمين ؛ لكان موقفه سليماً ورأيه صائباً إلى الغاية . إلا أنه زاد على إسقاطه أنموذج الأصوليين أن ادعى أن ماسموه حقيقة ومجازاً لافرق بينهما في واقع اللغة أيضاً ، وليس بحسب اصطلاحهم فقط ^(١) والحق أن هذه دعوى لا تثبت أمام النقد ، ويمكن تبين ذلك من خلال الجوانب الآتية :-

١ - إن ابن تيمية صرح في كتاب الإيمان بأنه سيتكلم كلاماً عاماً في الحقيقة والمجاز ^(٢) وفي رسالته الأخرى نجد العنوان : (قاعدة في الحقيقة والمجاز) ^(٣) وفي كلا الكتابين كان هدف ابن تيمية نقد نظرية الحقيقة والمجاز ، فكان المنتظر منه أن يتناول هذه النظرية في نماذجها المختلفة وعلى الأخص أنموذج علماء العربية والنقد الأدبي ، لأن نشأة الحقيقة والمجاز إنما كانت في مهاد الأدباء والنقاد كالجاحظ وابن قتيبة مثلاً على ما مر في المبحث الثاني . وإن كان قصده نقد أنموذج الأصوليين فقد كان المنتظر منه أن يخص في أحكامه لا أن يتخذ من إسقاطه لأنموذج الأصوليين ذريعة إلى إنكار النظرية مطلقاً ؛ بل يذهب إلى القول بأنه ليس في اللغة أصلاً فرق في المعنى بين ماسمى حقيقة وماسمى مجازاً !! ولا شك أن هناك تصوراً آخر للحقيقة والمجاز ألصق بطبيعة اللغة والفن اللغوي من أنموذج الأصوليين ، وذلك هو أنموذج عبدالقاهر الذي عرضناه باختصار وبيننا عناصره وكيف أنه سلم من عناصر

(١) صرح بهذا في عدة مواضع ، منها قوله : « ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر ، حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ » وقوله : « ليس

في نفس الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر » مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٥٢ - ٤٥٣

(٢) مجموع الفتاوى ٧ / ٨٧

(٣) انظر ماسبق ص ٢٢٧ هـ ٣ في التعريف بمخطوطة هذا الكتاب .

الخلل في أنموذج الأصوليين . فمثلاً :

ما انتقده ابن تيمية من ربط الحقيقة باسموه (أصل الوضع) ، ومن دعوى أن الحقيقة تدل مجردة عن القرينة ودعوى تبادر الحقيقة إلى الذهن قبل المجاز ، ودعوى نقل هذا التقسيم عن العرب كل ذلك لانجده عنصراً من عناصر أنموذج عبدالقاهر ، ولادليلاً من أدلته على الحقيقة والمجاز ، وإنما نجد عنده عنصراً يُعدّ العنصر الهامّ والفارق بين الحقيقة والمجاز عند عبدالقاهر ، وهو عنصر (الاستناد) وهو الذي سنخصّه بالحديث في الجانب الثاني من جوانب نقدنا لنقض ابن تيمية .

٢ - يزعم ابن تيمية ألا فرق في واقع الأمر - أي في واقع اللغة - بين ماسمي حقيقة وماسمي مجازاً ، فاللفظ المسمى (حقيقة) له دلالة الخاصة المعروفة في النص ، واللفظ المسمى (مجازاً) له دلالة الخاصة المعروفة في النص .

ولعل القارئ يعجب كيف يخفى على ابن تيمية في نباهته وذكائه الفرق : بين قوله تعالى ﴿ **إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ** ﴾ (آل عمران : ١١٢) أي عهد وقولك للرجل (أعطني حبلاً) أي رباطاً ، والفرق بين قوله تعالى ﴿ **وَالنَّهَارُ مُبْصَرًا** ﴾ (يونس : ٦٧) وقولك (فلان مبصر لاكفيف) تريد بصر العين ، والفرق بين قوله تعالى (وربطنا على قلوبهم) أي صبرناهم وقولك (ربطت الدابة) أي بالحبل . والفرق بين قول النبي ﷺ في الفرس (إن وجدناه لبحراً) أي سريعاً واسع الخطو ، وقولك (رأيت بحراً) تريد الماء ، والفرق بين قوله ﷺ (الآن حمي الوطيس) أي اشتدت الحرب ، وقولك (أوقد الوطيس) أي أشعل نار التنور . والفرق بين قول الشاعر :

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

وقولك (أنشب الأسد أظفاره في الفريسة)

والفرق بين قول الشاعر في الليل :

* وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكُلِّ كَلٍّ *

وقولك (أنت لاتعرف عجز البعير من كلِّ كَلٍّ) وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة من فصيح الكلام ،

فهل ابن تيمية لايحس بالصلة الفنية بين كل نصين متقابلين من هذه النصوص ؟

والواقع أن هذا يلزم ابن تيمية إلزاماً جديلاً فقط . فنفي الصلة البلاغية الجمالية بين كل نصين متقابلين مما ذكرنا يلزم ابن تيمية في مقام الجدل لأنه نفسه صرح بآل فرق في واقع اللغة بين ماسمي حقيقة وماسمي مجازاً ، مع أننا نجد فرقاً في واقع النصوص السابقة ، فالحبل الذي هو العهد فيه لمَحِّ

إلى الحبل الذي هو الرباط ، ولا عكس ، أي أن الحبل بمعنى الرباط ليس فيه لَمَحٌ إلى العهد بوجه من الوجوه . هذا يشعر به الإنسان بذوقه السليم ضرورة . وكذلك (حَمِي الوطيس) بمعنى اشتدت الحرب فيه لمح إلى اتقاد الوطيس - الذي هو التنور - بناره ، ولا عكس أيضاً ، فالذي يقول لغيره : (أشعل الوطيس) فليس في كلامه لمح إلى بأساء الحرب ! هذا معلوم ضرورة . وكذلك بقية الأمثلة . وكذلك قوله تعالى ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ (الكهف ٦٧) فقلوه (يريد) هنا فيه لَمَحٌ إلى إرادة الحي ، ولا عكس ؛ أي حينما تقول (أردت القَفْزَ فأمسكتُ) فليس في قولك (أردت) هنا لمح إلى مشاركة الجياد على السقوط . وهذا اللحم هو ماسماه عبدالقاهر (الاستناد) فأحد الكلمتين تستند في معناها إلى الأخرى وهذا الاستناد أو اللحم هو أهم أسرار الجمال في هذه النصوص ، وهو مما كان القدماء يسمونه (اتساعاً) ، وهو اتساع في المعنى العجبي . ويسميه بعض المعاصرين ^(١) « انحرافاً » في الدلالة ، إلا أنا لانسميه بذلك في القرآن ، لأنه يوهم معاني فاسدة .

ولكن ابن تيمية - فيما نظن - لا ينكر هذا اللحم لو سئل عنه ؛ لأنه فيما يبدو لم يلتفت إلى هذا اللحم من المجاز إلى الحقيقة ، وإنما التفت فقط إلى المعنى « المقصود » أو « المراد » بالكلمة في الحالين ، ورأى أن القائلين بالتقسيم يعتقدون أن دلالة الكلمة المجازية في الظاهر حقيقية ، ثم يَصْرِفُ عن أذهاننا هذا الظاهر القرينة التي تعين المجاز ، بينما لافرق - كما يعتقد ابن تيمية محققاً - بين ماسمى (حقيقة) و (مجازاً) من جهة المعنى « المقصود » أو « المراد » لأنه في كلا الحالين لا بد من القرينة ولعل الأصوليين الذين عني ابن تيمية بالرد عليهم يفهمون هذا الفهم القاصر ، إلا أن علماء العربية والنقد لم يفهموا المجاز هذا الفهم ، انظر إلى ابن تيمية يقول في قوله تعالى ﴿ واشتعل الرأس شيباً ﴾ (مريم ٤) : « قوله (اشتعل الرأس) استُعْمِلَ فيه لفظ الاشتعال مقيداً بالرأس ، لم يحتمل اللفظ اشتعال الخطب » ! ^(٢)

وإذا كان ابن تيمية قد ابتلي بقوم ظنوا أن المجاز يحتمل معنى الحقيقة ؛ فإن أخص الناس بفهم المجاز والحقيقة - كعبدالقاهر مثلاً - لا يظن هذا الظن . نعم ، نحن نقول أيضاً إن اشتعال الرأس هنا لم يحتمل أبداً اشتعال النار ، فهذا غير هذا كما يقول ابن تيمية ويقول علماء العربية أيضاً ؛ لكن ليس حديثنا في المقصود المراد بالكلمة في الموضوعين كما ظن ابن تيمية ، وإنما حديثنا في أمر آخر لم يمسسه ابن تيمية وهو (الصلة) أو (العلاقة) أو (اللحم) بين اشتعال الرأس بالشيب واشتعال الخطب بالنار ، فالمجاز هو حديث في الصلة بين معنيين يستند أحدهما إلى الآخر ، لا حديث في المقصود بكل كلمة !! فمعلوم أن معنى (الحقيقة) معين وواضح في النص لا يلتبس بغيره ، وكذلك معنى (المجاز) إذا عُرِفَ فهو متعين لا يحتمل غيره ، لكننا مع ذلك نفرق بينهما بأن المجاز فيه لمح

(١) انظر - مثلاً - « نظرية اللغة في النقد العربي » لعبد الحكيم راضي .

وعلاقة من نوع ما بالحقيقة ، والحقيقة لاندحظ فيها علاقة ولمحاً بمعنى كلمة أخرى . هذا مايقوله عبدالقاهر ومن وافقه من علماء العربية والنقد وخفي مذهبهم على ابن تيمية رحمه الله ، فظن أن كل من تكلم في الحقيقة والمجاز فهو يتصورهما كما يتصورهما الأصوليون المتكلمون ، فانطلق في كثير من النصوص ذات المعاني المجازية ^(١) يُتعب نفسه في توضيح الواضح وتثبيت الثابت ، ويقول إن ماتسمونه هنا حقيقة قد علم المراد به في النص ، وما سميتومه مجازاً قد علم المراد به ولايحتمل المعنى الآخر ! مع أن هذا أمر مفروغ منه ، وليس عن طريقه يُثبت المجاز ، إنما عن طريق إثبات الصلة أو الاستناد في أحد المعنيين على الآخر .

٣ - ومايدل على إثبات هذا اللحن من المعنى المجازي الى المعنى الحقيقي أن أهل اللغة إذا أرادوا تعليم أبنائهم لغتهم الفصحى بدأوا أولاً بتعليمهم المعاني التي لا ملح فيها ، أي المعاني الحقيقة ، ثم بعد ذلك يعلمون المعاني ذات اللحن ، أي المجازية . وذلك لأن المعاني الثانية فيها توسع وتفنن ، ولا بد من التمهيد لإدراك هذا التوسع بذكر مالاتوسع فيه . ونفس الكلام يقال في تعليم اللغة للأجانب ، وذلك لأن التوسع في كثير من المعاني المجازية مرتبط بطروف اجتماعية وفكرية ونفسية خاصة بأهل اللغة المراد تعليمها ، وتعليم الأجانب المعاني الحقيقية والمجازية في وقت واحد يوقعهم في خلط واضطراب ويعوقهم عن فهم قواعد اللغة الأساسية كما ينبغي . وقد كُتب في هذا الموضوع رسائل جامعية ^(٢) تعرض هذه المشكلة والاتجاهات المختلفة في حلها وتقترح بعض الطرق في تعليم الأجانب الأساليب المجازية ، أو « الانحرافية » كما يسميها بعض المعاصرين ، أو « اللامألوفية » أو « اللاتلقائية »

٤ - ومن العجب أن يكون ابن تيمية ممن ساهم بتميز في إثبات التطور الدلالي كما رأينا في الفصل السابق ، ويفسر عن طريقه تعدد المصطلحات العلمية ، ويبين أن الغفلة عنه أوقعت في أخطاء فادحة ، ثم لايتنبه إلى التطور الدلالي الواقع في المعاني المجازية . ولعل عذره في ذلك هو طغيان الجانب العلمي الموضوعي على تفكيره مما جعله يتنبه بسرعة إلى التطور الدلالي في المصطلحات العلمية ولايشير إلى التطور الدلالي في الألفاظ الأدبية ، ولا لوم عليه في هذا ، لكن كان الأولى به مادام قد أجاد في بحث موضوع التطور وأثره في تغير معاني الألفاظ ألا يغفل عنه في بحثه لموضوع الحقيقة والمجاز .

(١) انظر المجموع ٢٠ / ٤٦٤ - ٤٧٤

(٢) انظر مثلاً « الأسلوبية والتأويل والتعليم » ، حسن غزالة ، كتاب الرياض وخاصة الصفحات التالية : ٢٢٢ - ٢٥٦

الخلاصة :

والخلاصة أن ابن تيمية قد نجح في إسقاط أنموذج الأصوليين المتكلمين في الحقيقة والمجاز ، لكنه لم يسقط أنموذج عبدالقاهر الذي هو أنموذج علماء البيان ممن لم يتابع الأصوليين .

وعلى كل فابن تيمية محسن غاية الإحسان في نقده مرتين :

الأولى : أنه كشف عن عوار المنهج اللغوي للأصوليين المتكلمين ، فنبهنا بذلك إلى ضرورة مراجعة كثير من قواعدهم الأصولية في العام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر وغير ذلك .

والثانية : أنه قدّم لنا من خلال نقده أنموذج الأصوليين فكرةً جديدةً تُعدّ نظرية ذات مبادئ وعناصر تظهر على يديه لأول مرة في تاريخ البحث اللغوي العربي ، وهي فكرة (دلالة السياق) التي سنتحدث عنها في الفصل التالي .

الفصل الخامس

من الحقيقة والمجاز إلى دلالة السياق

المبحث الأول :

السياق عند علماء العربية وعلماء الشريعة

المبحث الثاني :

موقف ابن تيمية من دلالة السياق

موقف ابن تيمية من السياق في رأي المعاصرين

الفصل الخامس : من الحقيقة والمجاز إلى دلالة السياق

رأينا في الفصل السابق أن ابن تيمية لا يعترف بنظرية الحقيقة والمجاز، بل أقام أدلة على بطلانها . وبينما أن نقد ابن تيمية لهذه النظرية يتعلق بأنموذج الأصوليين المتكلمين فقط ، فهم الذين كان يناقشهم ويورد على أصولهم عندما كتب ما كتبه في ذلك .

وإذا كان ابن تيمية قد رفض القول بنظرية الحقيقة والمجاز في تحليله للمعاني المختلفة للفظ الواحد في النصوص قرآنية كانت أو غيرها ، فإنه لم ينته إلى ذلك ويقف موقفاً سلبياً يكتفي فيه بالبحث النظري والإلزام الجدلي لخصومه المتكلمين ، وإنما قدّم بديلاً عن نظرية الحقيقة والمجاز ، يغني عنها في تحليل النصوص لمعرفة المقصود من معانيها ، سواء كانت معجمية أم وظيفية (على جميع مستويات المعنى الوظيفي) أم دلالية عامة ، وذلك البديل هو « دلالة السياق » .

ولذا فسنستعرف في هذا الفصل على موقف ابن تيمية من دلالة السياق نظرياً وتطبيقياً . ونرى كيف أفاد منه في تبين معاني كثير من النصوص الشرعية وحل كثير من الإشكالات العقدية والعملية التي حار فيها كثير من العلماء حين يحللون معاني النصوص وخاصة الملبسة أو المحتملة منها .

وسوف نمهد لذلك بحديث موجز عن السياق عند علماء العربية والشريعة كما تحدثنا من قبل ^(١) عنه عند الغربيين لنرى موقع آراء ابن تيمية السياقية من آراء هؤلاء وأولئك ، ولنرى هل أضاف شيئاً جديداً أولاً ؟

المبحث الأول : السياق عند علماء العربية وعلماء الشريعة

السياق في اللغة :

قال ابن فارس : « السين والواو والقاف أصل واحد ، وهو حَدُّ الشيء يُقال : ساقه يسوقه سوقاً .. والساق إنما سُميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها »^(١) وابن فارس هنا يجعل السوق حدوداً لشيء ، ولكن الذي يظهر من استعمالات « السوق » و « السياق » في المعاجم العربية أنهما حدو لأشياء لا لشيء واحد . ثم الأصل في هذه الأشياء أن تكون بهائم كالإبل والغنم لا مطلق أشياء ، كما يفهم من تفسير ابن فارس ، بدليل أن لفظتي « السياق » و « السوق » وردتا في معجمات الموضوعات في كتب الأنعام ، ككتاب الإبل مثلاً^(٢)

ثم استعمل السياق في غير النعم ، ولذلك جعل الزمخشري من المجاز قولهم : « ساق الله إليه خيراً ، وساق إليها المهر ، وساق الرّيح السحاب .. »^(٣)

واستعمالات « السياق » في المعجم تدل على التابع والتضام بين الأشياء المتساوقة يقال : « تساوقت الإبل : تتابعت وتقاودت ، و - الغنم : تزاومت في السير » ، و « المنساق : التابع » ، و « ولدت ثلاثة بنين على ساق : متتابعةً لاجارية بينهم »^(٤) .

ومن الاستعمالات المجازية للسياق ما ذكره الزمخشري : « هو يسوق الحديث أحسن سياق ، وإليك يُساق الحديث ، وهذا الكلام مساقه إلى كذا ، وجئتك بالحديث على سوقه : على سرده »^(٥)

« وليس هناك ما يمنع لغةً من أن يكون لفظ « السياق » مصدراً « لساق » على وزن (فاعل) التي تدل على المتابعة والموالة ويكون حينئذ مرادفاً للمساوقة التي تعني : التلازم بين شيئين بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر ويتبع كل منهما صاحبه »^(٦) .

(١) « المقاييس » : (س و ق)

(٢) انظر مثلاً « المخصص » : كتاب الإبل ٧ / ١٠٣ - ١٠٨

(٣) أساس البلاغة (س و ق)

(٤) القاموس (س و ق)

(٥) أساس البلاغة (س و ق)

(٦) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث ، عبدالفتاح البركاوي ، ٢٦

« السياق » في التراث العربي :

لكلمة « السياق » في تراثنا استعمالات مختلفة منها :

١ - تتابع الكلمات في الجمل أو الجمل في النصوص كقول ابن جني : « وليس يجوز أن يكون ذلك (أي اتباع العرب نظاماً واحداً في لغتها) كله في كل لغة لهم وعند كل قوم منهم اتفاقاً وقع حتى لم يختلف فيه اثنان ولا تنازعه فريقان إلا وهم له يريدون وسياقه على أوضاعهم فيه معنيون » (١)

٢ - المقام المصاحب للكلام ، كقول أبي عبيد بن سلام في تفسير من فسّر حديث : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » بأن المعنى : إذا كان فعلك على سنن الصواب ولم تأت ما يستحيا منه فاصنع ما بدا لك ، قال في هذا التفسير : « هذا الحديث ليس يجيء سياقه ولا لفظه على هذا التفسير » (٢) فجعل السياق مقابلاً للفظ .

٣ - القصة أو الظرف الخارجي الذي يمكن فهم الكلام على ضوءها مضافاً إلى ذلك ما يستفاد من المقال ، كقول السيوطي في قوله تعالى ﴿ هو الذي خلقكم من نفس واحدة ... ﴾ (الأعراف : ١٨٩) إلى قوله ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ (الأعراف : ١٩٠) : « إن الآية في قصة آدم وحواء كما يفهمه السياق .. » ويُقصد بالسياق هنا شيان : **الأول** : سياق الموقف أو اختلاف القصة المفسرة لنزول الآيات وذلك حيث انتهت قصة آدم عند قوله (فيما آتاهم) وبعد ذلك تحول الحديث إلى العرب وإشراكهم .

والثاني : سياق المقال المتمثل في تغيير الضمير إلى الجمع بعد التثنية ولو كانت القصة واحدة لقال : (يشركان) (٣) .

وإلى جانب مصطلح « السياق » وجدت مصطلحات أخرى مرادفة أو مقاربة منها : الحال ، والمقام ، والموقف (٤) .

(١) الخصائص ١ / ٢٢٨ نقلاً عن دلالة السياق السابق

(٢) غريب الحديث ٣ / ٣١

(٣) دلالة السياق .. ٢٦ - ٢٧ بتصرف قليل

(٤) انظر في ذلك السابق ٢٨ - ٣٠

عناصر « السياقية » في الفكر اللغوي والشرعي :

إن الأولى بنا إذا كنا بصدد إبراز (نظرية سياقية) في الفكر العربي أن ننظر إلى علماء العربية والأدب وعلماء الشريعة من مفسرين ومحدثين وفقهاء وغيرهم على أنهم فئات متعاونة متكاملة تكون جماعة واحدة . ذلك لأن هؤلاء على اختلاف تخصصاتهم كانوا - ولا يزالون - يراعون في أعمالهم العلمية النص القرآني العظيم ونصوص السنة النبوية المشرفة ، ولولا نصوص هذا الوحي لما قامت هذه العلوم العربية والشرعية بشكلها ومضمونها الذي نعلمه .

وليس من الدقة في النظر أن ندرس مثلاً : السياق عند الفقهاء ، وعند المفسرين ، وعند الأصوليين ، وعند المحدثين ، كما قد يفعل بعض الباحثين لأن هذا الفصل لا مسوغ له في التراث الشرعي الذي يعد كتلة واحدة تستعصي على الفصل ، ذلك بأن الفقيه لا بد أن يكون مفسراً وأصولياً وإذا علم بالحديث والنحو واللغة .

ولذلك فدراسة السياق عند كل فئة من هذه الفئات الشرعية على حدة يوهم استقلال كل فئة في التفكير السياقي عن الأخرى ، وهذا غير صحيح في التراث الشرعي .

ومما يدل على ذلك أن تجد نقرأ من الباحثين المشار إليهم يجعلون الزركشي مثلاً تارة من المفسرين ، وذلك حينما ينقلون بعض آرائه السياقية من كتاب « البرهان » ، ثم يجعلونه تارة أخرى من الأصوليين حين ينقلون عن كتابه « البحر المحيط » . وكذلك الحال مع السيوطي فهو تارة لغوي ، وتارة مفسر ، وتارة أصولي ، وتارة فقيه .. بحسب ما يرجعون إليه من كتبه المختلفة ، بينما الواقع أن ما يقوله هذان العالمان من آراء سياقية في عدة كتب مختلفة المجالات تكون آراء جماعة واحدة هدفها واحد ، وهو خدمة نصوص الوحي بياناً واستنباطاً .

والسبيل الأولى هو أن ننظر نظرة شاملة إلى الفكر اللغوي والشرعي لإبراز ما سُمي : « النظرية العربية للسياق » أو « السياقية العربية » ^(١) لأننا بهذا :

أولاً : نتجاوب مع طبيعة هذا التراث الإسلامي المتناسك المتداخل .

وثانياً : نبرز عناصر نظرية شاملة في التراث ، شارك في تكوينها علماء اللغة وعلماء الشريعة معاً ، وهذا أدعى إلى إثرائها بالعناصر المقالية والمقامية المتنوعة ، بسبب تعدد الجهات التي تعنى بها كل فئة من فئات هؤلاء العلماء ، فالنحوي يُعنى في الدرجة الأولى بالعلاقات النحوية في السياق المقالي والمعجمي يُعنى في الدرجة الأولى بالعلاقات المعجمية في ذلك السياق ، وشرّاح النصوص على تنوعها يعنون في الدرجة الأولى بالمعنى الدلالي أو الاجتماعي مستعينين في ذلك بالمقام والمقال معاً ، والمفسر يُعنى عناية كبيرة بالمقام من أسباب النزول ومكان وزمان النزول وأحداث

السيرة إضافة إلى عنايتهم بعناصر المقال المختلفة ، وهكذا يقال في البلاغيين والفقهاء والأصوليين ...
وقد جعل الدكتور البركاوي للسياقية العربية أربعة أسس استخرجها من أعمال اللغويين والبلاغيين
والمفسرين والأصوليين وشرح الحديث ، وهي :

١ - الجملة وحدة التحليل الدلالي .

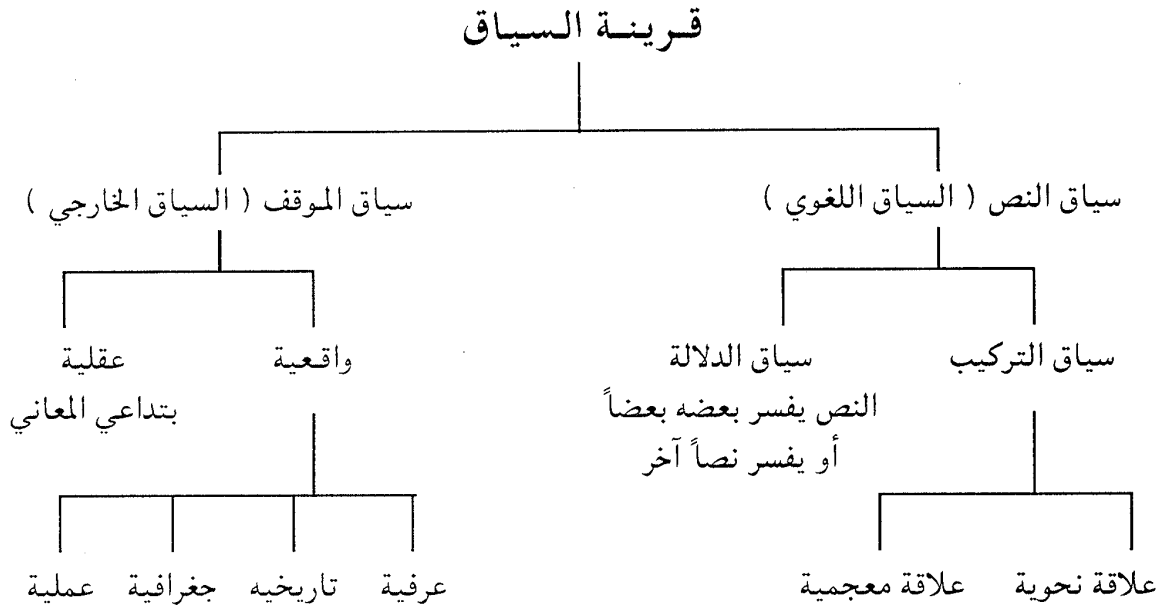
٢ - مراعاة المقام أو السياق الخارجي .

٣ - قيود التوارد .

٤ - مراعاة كل الوظائف التي تنهض بها الوحدات اللغوية ^(١) .

وهذه الأسس تنتمي إلى سياق المقال ماعدا الثاني الذي يتعلق بسياق الموقف .

وتحدث الدكتور تمام حسان عن قرائن السياق نفسه ، فجعلها قرائن نصية وأخرى موقفية ، يلخصها
الشكل التالي ^(٢) :

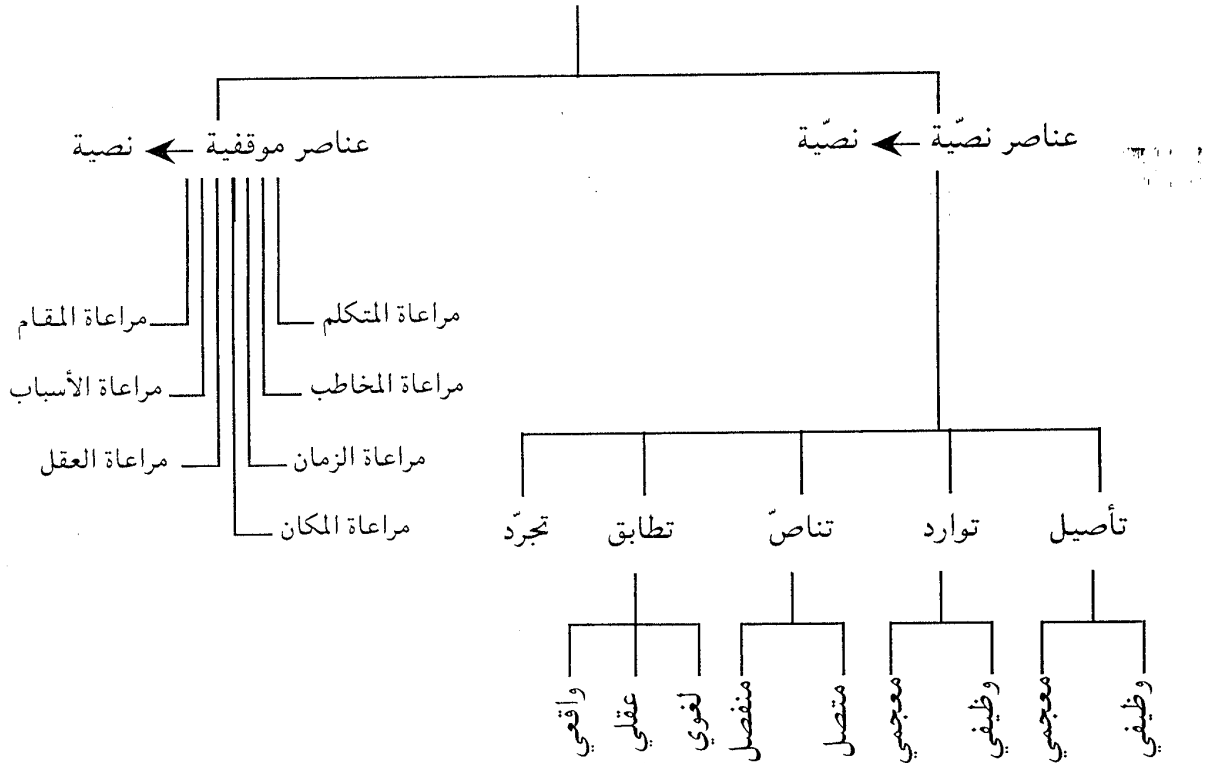


(١) السابق ٥٦ - ٧٣

(٢) مقال بعنوان (قرينة السياق) غير منشور ، علماً بأن حديثه كان عن السياق بعامة وليس خاصاً بالتراث العربي

وبالإفادة من تلك الأسس وهذه القرائن - مع شيء من الإضافة - وبالنظر في التراث العربي ؛
نقول إن عناصر « السياقية » في تراثنا العربي يمثلها الشكل التالي :

عناصر « السياقية » العربية



وهذا الشكل محاولة لعرض العناصر التي استخدمت في تراثنا لفهم المعنى أو إزالة اللبس فيه دون
تزيّد فيها ، أي أنها محاولة لعرض ما استعملوه من أدوات سياقية في تحليل النصوص وإزالة
الإشكالات عنها .

والملاحظ أن علماءنا كانوا يلجأون إلى السياق لفهم المعنى الغامض أو لإزالة الإشكالات المعنوية
ولذلك كانوا يعتمدون على العلاقات الوظيفية والمعجمية أو علاقة النص بالموقف ، لأن بيان هذه
العلاقات كفيلاً بإيضاح المعنى الغامض أو المشكل . أما النص الواضح فلم يتكلفوا تحليله إلى وحدانه
الوظيفية والمعجمية وبيان موقفه ؛ لأنه جاء على الأصل المعلوم للمتلقي وما جاء على أصله
لا يستفسر عنه .

ولم يكونوا يبينون المعاني الأصلية لوحداث السياق الوظيفية إلا في مقام التعليم ، وكذلك المعاني الأصلية للوحدات المعجمية إذا كانت غريبة ، أما في غير ذلك فإن المعاني الأصلية وظيفية أو معجمية لاتذكر في مقام التحليل إلا لبيان الخروج أو الاتساع في المعاني الأصلية .
وسوف نتحدث عن كل عنصر من هذه العناصر مع ضرب أمثلة من التراث تبين اعتماد علمائنا عليها في فهم المعاني الغامضة وإزالة جميع الاشكالات الواقعة في النصوص .

أولاً : العناصر النصية النصية : ١ - التاصيل :

وأقصد به تجريد أصول كلية محدودة يندرج تحتها أمثلة جزئية كثيرة . سواء كانت أصولاً وظيفية مثل أصل الحرف ، وأصل الكلمة ، وأصل الجملة ، وأصل القاعدة ^(١) أم كانت أصولاً معجمية .
فأصل الحرف كتجريدهم صورة عقلية ثابتة من عدة فروع صوتية للحرف الواحد . وهذه الفروع يُعرف كل واحد منها في علم اللغة الحديث « بالألوفون » والمجرد منها « بالفونيم » ، على أحد المفاهيم المشهورة للفونيم من أنه « مجموعة أصوات متماثلة صوتياً في توزيع تكاملي أو تغير حر » ^(٢) .
وقد بين سيبويه في كتابه أصول الحروف العربية كما بين فروعها ، كجعله الالف المطلقة أصلاً ، وألف التفخيم والممالة إمالة شديدة فرعاً ^(٣) .

كما بينوا أصل الكلمة بتجريد مادتها الاشتقاقية وصيغتها الصرفية تمييزاً لها عن الزوائد ^(٤) .
وبينوا أصل الجملة بذكر النمط أو النظام للجملة العربية اسمية أو فعلية كقولهم : الجملة مسند ومسند إليه ، الأول هو الخبر في الجملة الاسمية والفعل في الفعلية ، والثاني هو المبتدأ في الاسمية والفاعل في الفعلية ^(٥) .

وأصل القاعدة هو الأصل الخالي من الاستثناءات مثل رفع الفاعل ونائبه والمبتدأ وتقدم الفعل على الفاعل .. وأهم أصول القواعد هو قولهم « الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة » ^(٦)

(١) انظر « الأصول ... » تمام حسان ١١٤ - ١٣٤

(٢) الأصوات اللغوية ، الحولي ٥٩

(٣) الكتاب ٤ / ٤٣١ - ٤٣٢ وانظر اللغة العربية معناها ومبناها ٥١ - ٥٧

(٤) انظر الأصول لتمام حسان ١٢٢ - ١٢٥

(٥) السابق ١٣٠

(٦) السابق ١٣١

وهذه الأصول تتعلق بالنظام ، فهي إذن تنتمي إلى اللغة .

أما الأصل المعجمي فيقصد به المعنى العرفي المشهور للكلمة . وقد رأينا المعاجم تُعنى برصد هذا الأصل مثل « المقاييس » لابن فارس الذي بيّن وجود هذا الأصل العرفي في كل أو غالب اشتقاقات المادة الواحدة . وكذلك معجم « أساس البلاغة » الذي ميّز بين المعاني الأصلية الحقيقية والمعاني الفرعية المجازية أو لِنَقُلْ : السياقية .

ووجه عدّ « التأصيل » من عناصر « السياقية العربية » أن النحو العربي نحو وصفي ومعيارى معاً ، وفي جانبه المعيارى خاصةً لا بد من عنصر التأصيل لمنشئ النص ^(١) حتى يكون تسييقه للنص صحيحاً مقبولاً ، وذلك بمراعاة العلاقات النحوية (التوارد النحوي) والعلاقات المعجمية (التوارد المعجمي) . وكذا في جانبه الوصفي التحليلي ، فإذا جاءت الوحدات في السياق - وظيفية كانت أم معجمية - على الأصل في علاقاتها ، فالجملة واضحة ^(٢) ، مثل وضوح كون « زيد » في (ضرب زيد علماً) فاعلاً ، لأنه :

(قرينة الصيغة)

« ١ - ينتمي إلى مبنى الاسم

(قرينة العلامة الإعرابية)

٢ - ومرفوع

(قرينه التعليق)

٣ - والعلاقة بينه وبين الفعل الماضي علاقة الاسناد

(قرينة الرتبة)

٤ - وينتمي إلى رتبة التأخر

(قرينة الرتبة)

٥ - وتأخره عن الفعل رتبة محفوظة

(قرينة الصيغة)

٦ - والفعل معه مبني للمعلوم

(قرينة المطابقة)

٧ - والفعل معه مسند إلى المفرد الغائب

وبسبب كل هذه القرائن نصل إلى أن « زيد » هو الفاعل ^(٣) فكل هذه القرائن تكون الأصل في الفاعل حينما يرد في الجملة الفعلية ، أما إذا لم تأت الوحدة في السياق على أصلها في نظام اللغة بفقد قرينة أو أكثر من قرائنها المكونة لأصلها فحينئذ يعتمد على القرائن الأخرى النصية أو الموقفية لفهم المعنى .

(١) المقصود من غير أبناء اللغة الأصليين الذين كانت لغتهم موضوع دراسة النحاة .

(٢) إلا إذا كانت غامضة بسبب عدم فهم أحد عناصر الموقف فيلزم النظر في الموقف

(٣) اللغة العربية للدكتور تمام حسان ١٨١

٢- قيود التوارد (أو : « قواعد التضام » أو « قواعد الانتقاء ») :

وهو ما يعرف في النظرية السياقية الغربية بـ « Collocational rules » وهي « القواعد التي تسمح بدخول الكلمات في علاقة تضام أو تمنع ذلك في لغة ما . فهناك قيد نحوي يمنع هذه العلاقة بين (سوف) و (لن) من جهة و الأسماء من جهة أخرى . وهناك قيد دلالي يمنع هذه العلاقة بين الكلمتين (زنجي) و (أبيض) إلا في المجاز » ^(١) .

فالتوارد إذن له جانبان : وظيفي ومعجمي ، أما الوظيفي فيمكن أن نوسعه ليشمل مستويات الوظيفة كلها ، بناء على توسع « السياقية العربية » في تحليل التوارد . ولهذا النوع من التوارد عناصر مهمة نشير إليها فيما يلي :-

(التوارد الوظيفي) :

أ - بين علماء العربية أن هناك أصواتاً يمكن أن تتوارد بعضها مع بعض وأخرى لا يمكن أو لا يُتوقع فيها ذلك . ومن أوائل من جلى هذه القضية إمام العربية الخليل بن أحمد كقوله : « العين لا تألف مع الحاء في كلمة واحدة لقرب مخرجيهما إلا أن يُشتق فعل من جمع بين كلمتين مثل : حيّ على .. » ^(٢) وهو الذي وضع قاعدة وجوب ورود حرف أو أكثر من حروف الذلاقة في كل بناء رباعي أو خماسي في اللغة العربية ، وإلا فالكلمة دخيلة أو مخترعة ^(٣) .

وقد أسهم البلاغيون والنقاد في الحديث عن قيود التوارد الصوتي في اللغة العربية ، ومن أبرزهم ابن سنان الخفاجي الذي له جهود مميزة في هذا المجال . فمن ذلك رأيه أن غالب المهمل من الأبنية العربية لم يُطرح إلا للثقل في تأليف أصواته بسبب التقارب في الحروف مثل (الهُعُخُع) ويروي عن الخليل أنه أنكره ^(٤) ونقل عن الثقات من العلماء أن الثابت : « الخعخع » قال « وهذا أقرب إلى تأليفهم » ^(٥) ويقول « فأما القاف والكاف والجيم فلم تتجاوز في كلامهم البتة ، لم يأت عنهم (فج) ولا (جق) ولا (كج) ولا (جك) ولا (فك) ولا (كق) وكل ذلك فراراً مما ذكرناه » ^(٥)

(١) معجم المصطلحات اللغوية ، رمزي البعلبكي ٩٩

(٢) العين ٦٠

(٣) السابق ٥٢

(٤) يوافق هذا ما في مقدمة العين ٥٥

(٥) سر الفصاحة ٤٨

ويذكر أن تأليف الحروف ثلاثة أقسام :

١ - تأليف الحروف المتباعدة المخارج ، وهو الأجسن المختار

٢ - تضعيف هذا الحرف نفسه ، وهو يلي هذا القسم في الحسن

٣ - تأليف الحروف المتجاورة وهو إما قليل في كلامهم أو منبوذ رأساً لما قدمناه ^(١) .

قال « والشاهد على ما ذكرناه الحس فإن الكلفة في تأليف المتجاور ظاهرة يجدها الإنسان من نفسه حال التلفظ » ^(١)

ولذلك يجعل من شروط فصاحة اللفظة أن يكون تأليفها من حروف متباعدة المخارج ^(٢) وكذلك من شروط فصاحة الكلام « أن يجتنب الناظم تكرار الحروف المتقاربة في تأليف الكلام كما أمرناه بتجنب ذلك في اللفظة الواحدة بل هذا في التأليف أقبح » ^(٢) ويمثل على ذلك بقول أحدهم :

لو كنتُ كنتُ كتمتُ الحبَّ كنتُ كما كنا نكون ولكن ذاك لم يكن

وقول الآخر :

وقبرٍ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قربٍ قبرٍ حربٍ قبرٍ ^(٣)

وللجاحظ إسهامات في هذا الجانب منها تعليقه على قول الشاعر :

لم يضرها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزفٍ نفسٍ ذهولٍ

قال : « فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ من بعض » ^(٤) وينقل عن بعض شعراء العرب أبياتاً نظموها في موضوع التنافر الصوتي كقول خلف الأحمر :

وبعضُ قريضِ القومِ أولادُ علةٍ يكذبُ لسانُ الناطقِ المتحفظِ

وقول أبي البدياء الرياحي :

وشعرٍ كبعرٍ الكبشِ فرقَ بينه لسانُ دعيٍّ في القريضِ دخيلٍ

ويفسر الجاحظ تشبيه ألفاظ البيت بأولاد العلة بأن « لا يقع بعضها ماثلاً لبعض ، ويكون بينها من التنافر ما بين أولاد العلات » ^(٤) ويفسر تشبيه الألفاظ ببعر الكبش بأن بعر الكبش « يقع متفرقاً غير مؤتلف ولا متجاور وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر .. » ^(٥)

(١) السابق ٤٨

(٢) السابق ٥٤

(٣) السابق ٨٧ - ٨٨

(٤) البيان والتبيين ١ / ٦٦

(٥) السابق ١ / ٦٧ ولكن يظهر أن الشاعر يقصد أيضاً بعر الكبش " التنافر الدلالي " إضافة إلى التنافر الصوتي .

وقد تحدث الجاحظ أيضاً عن التنافر على مستوى اللفظة المفردة ^(١).

ب - وكذلك تحدث العلماء عن التوارد على المستوى النحوي ، فسيبويه جعل من أقسام الكلام : (الحسن) و (القبيح) ^(٢) وأمثله تبيّن مقصوده بهذه المصطلحات على ما يشرح الصفار بقوله : « يعني * بالحسن : ماهو على النظم المألوف نحو : لم يقم زيد ، وقد رأيت عمراً .. فإن لم يكن فهو قبيح نحو : قد زيد ضرب عمراً » ^(٣)

وقد جعل سيبويه أقسام الكلام كمايلي :

١ - مستقيم حسن ، مثل : أتيتك أمس وسأتيك غداً .
٢ - مستقيم قبيح ، مثل : قد زيدا رأيت ، وكي زيدا يأتيك ، وعرفه بقوله : « أن تضع اللفظ في غير موضعه »

٣ - مستقيم كذب ، مثل : حملت الجبل وشربت ماء البحر .

٤ - محال ، مثل : أتيتك غداً ، وسأتيك أمس وعرفه بقوله : « أن تنقض أول كلامك بآخره »

٥ - محال كذب ، مثل : سوف أشرب ماء البحر أمس ^(٤)

وقد أجاد الصفار في شرح مالم يشرحه سيبويه من هذه المصطلحات فعرفها جميعها كمايلي ^(٥) :

(الحسن) : ماكان على النظم المألوف ≡ (القبيح) : مالم يكن على النظم المألوف

(المستقيم) : ما لايدفع بعضه بعضا ≡ (المحال) : مايدفع بعضه بعضا

(الصدق) : المطابق لما في الوجود ≡ (الكذب) : غير المطابق لما في الوجود

ونلاحظ أن بين كل مصطلحين في كل سطر تقابلاً . وسنعود إلى الحديث عن هذه المصطلحات عند حديثنا عن عنصر « التطابق » ، ولكن الذي يعيننا هنا هو مايتعلق بالتوارد النحوي ، فإن سيبويه جعل التركيب (الحسن) هو ماكان على النظم المألوف كما يقول الصفار ، أي على قياس اللغة ، أو على أصل الجملة في النظام اللغوي ، وذلك حينما يصح توارد الوحدات الوظيفية المعينة أو تضامها في سياق معين . أما حينما لايصح ذلك مثل دخول « قد » أو « كي » على الاسم فالتركيب قبيح ، لأن حقهما التوارد مع الفعل ، ولذلك فهما موضوعان في غير موضعهما كما يعبر سيبويه .

(١) السابق ١ / ٦٩

(٢) الكتاب ١ / ٢٥ - ٢٦

* جعلها محقق شرح الصفار (نعتي) بالنون والأولى بالياء لأنه يفسر عبارات سيبويه لأعباراته هو .

(٣) شرح الصفار لكتاب سيبويه ١ / ٣٩٢

(٤) الكتاب ١ / ٢٥ - ٢٦

(٥) شرح الصفار ١ / ٣٩٢ - ٣٩٤

وكما أفادوا من التوارد النحوي لبيان الخطأ من الصواب في التراكيب أفادوا منه كذلك في بيان المعاني العدولية^(١) في هذه التراكيب ، وذلك مثل :

١ - العدول في البنية عن طريق النقل . مثل مجيء الحال مصدراً في الظاهر مثل « قتلته صبراً ولقيته فجأة وعياناً وكفاحاً وكلمته مشافهة وأتيته ركضاً .. أي مصبوراً ومفاجئاً ومعيناً .. وليس عند سيبويه بقياس »^(٢) فتؤول بالمشتق كما سبق وذلك لأن الحال - كما يقول ابن مالك - : « مُفْهِمٌ فيجُحُ حالٍ » والأصل أن الذي يُفْهِمُ الحال أو الهيئة هو الوصف ، ولذلك قال أيضاً : « الحال وصفٌ .. » كاسم الفاعل واسم المفعول ، والمصدر لا يدل على الهيئة ، فهو إذن لا يتوارد نحويّاً مع عامله ، ولذا لزم التأويل بالمشتق ليستقيم المعنى^(٣) .

٢ - والعدول في الإعراب عن طريق الجوار مثل جرّ كلمة خَرِبَ في قول العرب (هذا حجرٌ ضِبٌّ خَرِبٌ) مع أنها صفة لجحر المرفوعة ، وقد علل الخليل ذلك بتعليقين أحدهما يدخل في التوارد النحوي الذي نحن فيه ، وهو أن موضع كلمة « خَرِبٌ » موضع صالح لورود كلمة نكرة لأن « ضِبٌّ » نكرة ، وكذلك هو موضع صالح لورود نعت لكلمة « ضِبٌّ » ، ولما كان يأتي بعد النكرة صفة لها في الغالب فهما حينئذ كالكلمة الواحدة ، لأن الصفة والموصوف كالكلمة الواحدة ، فكل ذلك سهّل جرّ كلمة « خَرِبٌ » . يقول سيبويه : « الوجه الرفع . وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم وهو القياس .. لكن بعض العرب يجره ، وليس بنعت للضب ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضب ، فجروه :

أ - لأنه نكرة كالضب .

ب - ولأنه في موضع يقع فيه نعت الضب

ج - ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد ... »^(٤)

٣ - والعدول عن الربط عن طريق الالتفات ، كقوله تعالى : « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم » (يونس : ٢٢) قال أبو عبيدة : « من مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت

(١) انظر في معناها وأنواعها « البيان في روائع القرآن » ١٠

(٢) المفصل ، ٦٢

(٣) انظر كلام سيبويه في تأويل الحال الجامدة بالمشتق في الكتاب ١ / ٣٧٥ . ويرى الشاطبي موافقةً منه لابن مالك قياسيّة جمود

الحال ، ويقول إن اشتراط الاشتقاق مذهب طائفة من المتأخرين فقط (انظر المقاصد الشافية ، القسم المطبوع بتحقيق عباد الثبتي ٢ /

١٤)

(٤) الكتاب ١ / ٤٣٦

مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب قال الله ﴿ حتى ... ﴾ أي : بكم » ^(١) فهو هنا رأى أن الباء في هذا السياق أي بعد قوله « كنتم .. » لايتوقع دخولها على غائب ، ولذلك فسر قوله « بهم » بقوله « بكم » أي أن الخطاب هنا هو لمن خاطبوا في قوله « كنتم » .

٤ - والعدول عن التضام بالزيادة كقوله تعالى ﴿ فبما نقضهم ميثاقهم ﴾ (النار ٨٥) قال سيبويه : « وتكون (ما) توكيداً لغواً .. وقال الله عز وجل « فبما .. » وهي لغو في أنها لم تحدث إذ جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل وهي توكيد للكلام » ^(٢) فلما كان المتوقع عند ذكرها تواردها مع أي معنى من معانيها النحوية ، ثم لم يرد شي من تلك المعاني ؛ عدها سيبويه زائدة من ناحية العلاقات الوظيفية فقط .

(التوارد المعجمي) :

والشق الثاني من شقي عنصر التوارد معجمي . « وأقدم مانعرفه من ذلك هو ما جاء على لسان طرفه بن العبد عندما سمع بيت المسيّب بن علس :

وقد أتناسى الهمّ عند احتضاره بناجٍ عليه الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدَمٌ ...

فقال له : « استنوق الجمل » أي أنك كنت في صفة جمل فأخطأت في ذلك واستعملت ما من حقه أن يكون من صفة النوق ذلك أن الصيعرية سمة في عنق الناقة خاصة » ^(٣)

ومما يدخل في قيود التوارد المعجمي حديث فقهاء اللغة عن استعمال ألفاظ معينة في مجالات معينة مثل « الكأس » مع وجود الشراب فيها ، و« المائدة » مع وجود الطعام عليها ، و « الكوز » إذا كان له عروة ... ^(٤)

ومما يدخل في التوارد المعجمي ما ذكره الجاحظ من اقتران بعض الألفاظ دائماً كالصلاة والزكاة .. يقول : « وفي القرآن معان لاتكاد تفترق مثل الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار ، والرغبة والرغبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس » ^(٥)

(١) مجاز القرآن ١ / ١١

(٢) الكتاب ٤ / ٢٢١

(٣) دلالة السياق ٧١

(٤) السابق ٧٢

(٥) البيان والتبيين ١ / ٢١

وكذلك بيّن أن بعض المقامات في القرآن الكريم تستدعى ألفاظاً معينة ، فالفقر المدقع يتوارد مع «الجوع» دون «السغب» ، ومقام الانتقام يتوارد مع «المطر» دون «الغيث» ، وكلمة «الأبصار» تتوارد مع «السمع» المفرد دون الجمع ، و«سبع سماوات» لاتتوارد مع «الأرضين» ، ويذكر أن العامة يتنبّهون إلى هذا الجانب من التوارد ^(١) .

وهذا الموضع الثاني يدل على سبق الجاحظ للمحدّثين بمئات السنين في وضع مقياس من مقاييس الترادف الكلي والجزئي وهو : « تُعتبر المترادفات مترادفة تماماً فقط إذا كانت متطابقة في كل مجالات المعنى ذات العلاقة » ^(٢) ولذا فالجاحظ هنا يشير إلى عدم الترادف الكامل بين المطر والغيث ، والجوع والسغب ، وذلك لأن (المطر) يرد في سياق لا يرد فيه (الغيث) ، وكذلك الجوع والسغب ، اعتماداً منه على التوارد أو عدمه في سياق معين .

ولقيود التوارد المعجمي دورٌ كبير في تحديد معنى المشترك والمتضاد ، فإذا كان للكلمة معانٍ محتملة خارج السياق فإنها في السياق متعينة المعنى بسبب أن قرينتها في السياق تتوارد معها من خلال معنى معيّن . وقد تحدّث عن ذلك ابن الانباري حين قال : « إن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ، ويرتبط أوله بآخره ، ولا يُعرف معنى الخطاب منه الا باستيفائه واستكمال جميع حروفه ، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر ، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد ، فمن ذلك قول الشاعر :

كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الْمَوْتَ جَلَلٌ والفتى يسعى ويلهيه الأملُ

فدل ماتقدم قبل (جَلَل) وتأخر بعده على أن معناه .. (يسير) ، ولايتوهم ذو عقل وتمييز أن الجلل هاهنا معناه (عظيم) » ^(٣)

فهو في هذا السياق رأى أن (جَلَل) لاتتضام مع ما قبلها إلا بمعنى (يسير) ، وأما معنى (عظيم) فلا يتضام في هذا السياق مع ما قبله أبداً . وكذلك الحال في الاشتراك ، يقول : « ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة وإن لم تكن متضادة ، فلا يعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ويتأخر بعده مما يوضح تأويله .. » ^(٤)

(١) السابق ١ / ٢١

(٢) اللغة والمعنى والسياق ٥٤ وانظر الأمثلة بالإنجليزية ٥٥ - ٥٦

(٣) الأضداد ٢

(٤) السابق ٣ - ٤

ومما يدخل في قيود التوارد المعجمي كذلك حديث العلماء عن الفصل بين المعاني الحقيقية والمجازية ، سواء كانت علاقة المجاز تشبيها أم غير ذلك . ونصوصهم في ذلك غزيرة جداً وهي في متناول اليد . فنحو «زيد أسد» معنى «أسد» هنا : شجاع ، لأن «زيد» لا تتوارد معجماً مع الحيوان المفترس ؛ إذ طبيعة هذا غير طبيعة ذاك ، ولا يمكن الإخبار عن أحدهما بالآخر ، فلزم أن يكون للأسد هنا معنى آخر . وكذلك (واسأل القرية) لا يمكن أن يكون معنى القرية هنا هو المساكن ، لأن السؤال لا يتوارد دلاليّاً مع المساكن ، بل يتوارد مع من يُمكن سؤاله ، وهو : + حي + عاقل + سامع ، ولذلك فالمقصود : «هنا أهل القرية . وهذا هو مضمون قول الشافعي :

«إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»^(١)

٣ - التناص : (Intertextuality) :

للتناص في الفكر المعاصر مفاهيم مختلفة لكنها متقاربة ، فهو عند اللغويين : « دراسة النصوص من حيث علاقاتها وأثر بعضها في بعض »^(٢) ويقول دي بوجراند : « هو يتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة سواء بوساطة أم بغير وساطة . فالجواب في المحادثة أو أي ملخص يذكر بنص مابعد قراءته مباشرة يمثلان تكامل النصوص بلا واسطة ، وتقوم الوساطة بصورة أوسع عندما تتجه الأجوبة أو النقد إلى نصوص كُتبت في أزمنة قديمة .. »^(٣) ويقول أحد الباحثين إن التناص هو : « أن النصوص تشكل خبرة يستند إليها في تكوين النصوص اللاحقة والكشف عنها »^(٤)

وأما مفهوم التناص عند نقّاد الأدب فينقل محمد مفتاح عن بعض النقاد الغربيين تعريفات يصفها بأنها ليست جامعة مانعة ، ولذلك فقد استخلص مقوماتها ولخصها كما يلي :

التناص هو :

- « - فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة .
- ممتصّ لها يجعلها من عنديّاته ويتصويرها منسجمة مع فضاء بنائه ومع مقاصده .
- محوّل لها بتمطيطها أو تكثيفها بقصد مناقضة خصائصها ودلالاتها أو بهدف تعضيدها ومعنى

(١) الرسالة ٦٤

(٢) معجم المصطلحات اللغوية ٢٥٨

(٣) النص والخطاب والإجراء ١٠٤

(٤) علم النص ونظرية الترجمة ٥٠

هذا أن التناص هو : تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة ^(١) ويلاحظ من مجمل هذه التوضيحات أن « التناص » - إذا ما أردنا تقريب معناه - (بناء نص على نص إنشاءً أو فهماً) . وسأقتصر هنا على الجانب الثاني وهو الفهم ، بمعنى أن بعض النصوص لا يمكن فهمها إلا بإيجاد علاقة بينها وبين غيرها . و التناص - بهذا المفهوم - قد استعان به علماءنا أيما استعانة لكشف معاني كثير من النصوص الغامضة أو المشكلة سواء كانوا لغويين أم شرعيين . وقد كانوا يعبرون عن هذا المفهوم بعبارات متعددة ، منها قولهم (القرآن - أو الحديث - يفتتر بعضه بعضاً) أو « الكلام - بصفة عامة - يفسر بعضه بعضاً » ^(٢) وعلى ضوء تطبيقاتهم لفكرة « الكلام يفسر بعضه بعضاً » يمكن تقسيم التناص عندهم قسمين :

١ - **تناص متصل** : ونقصد به « تفسير نص بنص مُتَّحِدِي المَرَجع » كتفسيرهم القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث ، والبيت الشعري بالبيت الشعري لشاعر واحد ، و النص النثري (غير نصوص الوحي) بالنص النثري لناثر واحد . وجعل متصلاً بناءً على أن النصوص المنسوبة لمعين تشكّل بيئة واحدة ذات سمات مشتركة تميزها عن غيرها من بيئات النصوص الأخرى .

وقد أفاد علماء اللغة والشرعية من هذا القسم كثيراً في تفسير معاني القرآن والحديث وكلام العرب ، يقول ابن تيمية : « إن أصح الطرق في ذلك (التفسير) أن يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر » ^(٣) وذلك مثل تفسير الطبري لقوله تعالى ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ بقوله تعالى في مكان آخر ﴿ ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ﴾ (النساء ٦٩) قال الطبري : « ... وذلك الطريق (أي الذي في سورة الفاتحة) هو طريق الذين وصفهم الله بما وصفهم به في تنزيله .. » ^(٤)

فهو ينظر إلى هذا التنزيل الكريم على أنه نص واحد ^(٥) يستعان ببعضه في فهم بعض .

(١) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) محمد مفتاح ١٢٠ - ١٢١ ويذكر - مع الشرح - من أنواع التمثيل : الجناس

بالقلب وبالتصنيف ، والشرح ، والاستعارة ، والتكرار ... ص ١٢٣ - ١٢٧

(٢) انظر مثلاً الموافقات للشاطبي ٤ / ١٨٣ ، ٢٧٥

(٣) دقائق التفسير ١ / ٧٦

(٤) تفسير الطبري ١ / ١٠٦ .

(٥) قد وصف القدماء القرآن بأنه نص واحد وإن كان بعضهم خالف في هذا فانظر (الموافقات للشاطبي ٤ / ٢٤٧ - ٢٧٥)

وقد أفاد من هذا النوع من التناص كلُّ من أَلَف في مشكل القرآن ومشكل الحديث ^(١) لأنهم عرفوا أن أولى ما يُفسَّر به كلام المتكلم هو كلامه نفسه ، وهذا يدل على وعيهم بأن جميع النصوص المنسوبة إلى معين تكون بيئة متألّفة .

ومن ذلك ما نجده في كتاب « دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب » فهو درس تناصي في غالبه ، يجمع فيه بين الآيات المتعارضة في ظن بعض الناس بالإفادة من « التناص » ، كجمعه بين قوله تعالى ﴿ ذلك الكتاب لأرب فيه ﴾ (البقرة ٩٠) فنفي عنه الريب نفياً مطلقاً ، وقوله ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ﴾ (البقرة ٩٢) بالاستعانة بنص آخر يقول فيه تعالى ﴿ أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ﴾ (الرعد ١٨) ، فالكفار مرتابون لأنهم عمي عن رؤية الحق ، وهذا لا يلزم منه وجود الريب في القرآن نفسه ، كالأعمى لا يرى الشمس ، ومع ذلك لأرب في ظهورها ^(٢) .

ومن الاستعانة بالتناص في فهم كلام العرب ما ذهب إليه بعضهم من تفسير « الدروس » في قول امرئ القيس :

وإن شِفائي عَبْرَةُ مُهْرَاقَةٍ فهل عند رُسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوِّلٍ

بأن المعنى : « لم يدرس رسمها من قلبي وهو في نفسه دارس » ^(٣) لأنه قال قبل ذلك :

فَتُوضَحَ فَاَلْمَقْرَأَةُ لَمْ يَعْفُ رُسْمُهَا ...

فبينوا أنه ليس تناقضاً ، جمعاً منهم بين النصين .

وفسر الأصمعي النص بالنص على معنى آخر فقال في معنى « رسم دارس » : « قد درس بعضه وبقي بعضه ولم يذهب كله » ^(٣) ولولا أنه قد سبق قول الشاعر « لم يعف رسمها » لما ذهب إلى هذا المعنى كما هو واضح .

٢ - تناص منفصل : ونقصد به : « تفسير نص بنص مُختلفي المرجع » وذلك كتفسيرهم

القرآن بكلام الرسول ﷺ أو بلغة العرب وكذلك تفسير الحديث بلغة العرب .

وفي الأول يقول ابن تيمية : « فإن أعياك ذلك (أي تفسير القرآن بالقرآن) فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له ... وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى

(١) مثل (اختلاف الحديث) للشافعي ، و (شرح مشكل الآثار) للطحاوي وإن كان النظر الحديثي الفقهي غالباً عليهما ، و (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة ... وغيرها .

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ٧

(٣) شرح القصائد السبع ... ، لابن الأنباري ٢٦

أقوال الصحابة فإنهم أدركوا ذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح .. »^(١)

ثم يجعل العمدة بعد تفسير الصحابة تفسير التابعين ثم أتباعهم يقول : « إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين كمجاهد ... »^(٢)

ومن أوائل من نبه إلى ضرورة التناسل بين القرآن والسنة الإمام الشافعي رحمه الله فقد ذكر أن في القرآن فرائض مجملة لا يكفي النص القرآني في معرفة كيفيتها ومقدارها ، وإنما أفاد النص القرآني وجوبها ، فلا بد من الاستعانة بالسنة لتفسير معنى النص القرآني ، يقول الشافعي : « قال الله تعالى ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾ (النساء : ١٠٣) وقال ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ (البقرة : ١٤٣) وقال ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ (البقرة : ٩٦) ثم بين على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها وعدد الزكاة ومواقيتها وكيف عمل الحج والعمرة ... »^(٣)

كما بين أن النص النبوي يحدد الاحتمال في النص القرآني ، قال : « قال الله تبارك وتعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين .. ﴾ (المائدة : ٦) ودلت سنة النبي على ما يكون منه الوضوء .. ودل على أن الكعبين والمرفين مما يغسل لأن الآية تحتل أن يكونا حدين للغسل وأن يكونا داخلين في الغسل ، ولما قال رسول الله : (ويل للأعقاب من النار) دلّ على أنه غسل لأمسح »^(٤)

كما فسروا القرآن بلغة العرب ، والشواهد على ذلك من كتب التفسير أكثر من أن تحصى . ومن أوائل من شهر بهذا من العلماء ابن عباس رضي الله عنه الذي تُنسب إليه مسائل التفسير اللغوي ، أقامها كلها على التناسل بين القرآن وكلام العرب لتفسير المعاني الغريبة في النص القرآني^(٥) .

ومن ساهم من اللغويين في تطبيق هذا النوع من التناسل ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) ، فهو يحكي طعن الزنادقة في حديث أنه يخالف القرآن ، وهو حديث « أن الله تعالى مسح على ظهر آدم عليه السلام وأخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر وأشهدهم على أنفسهم ألاست بربكم ؟ قالوا : بلى » وهذا في رأيهم مخالف لقوله تعالى ﴿ وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم .. ﴾ (الأعراف : ١٢٢) لأن الحديث يقول « ظهر آدم » والقرآن يجعلها ظهور بني آدم^(٦) فقال

(٢) السابق ٨١

(١) دقائق التفسير ١ / ٧٦ - ٧٧

(٤) السابق ٢٨ - ٢٩

(٣) الرسالة ٣١

(٥) هي المعروفة بمسائل نافع بن الأزرق انظرها في (معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري) لمحمد عبد الباقي ، ص

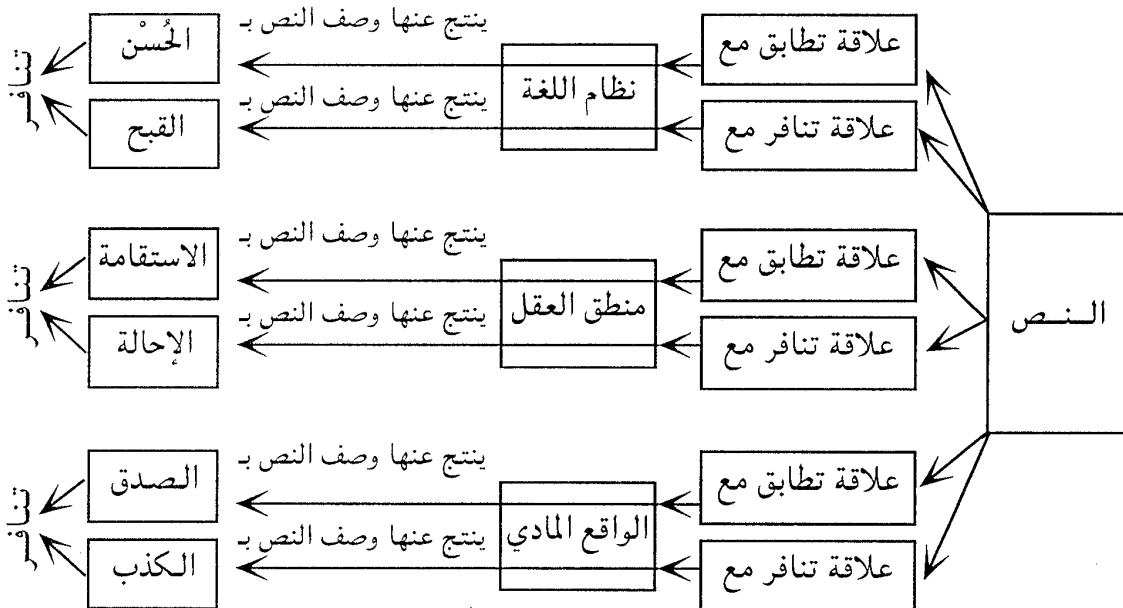
٢٣٤ - ٢٩١

(٦) تأويل مختلف الحديث ، ٨٧

ابن قتيبة : « نحن نقول إن ذلك ليس كما توهموا ، بل المعنيان متفقان بحمد الله ومنه صحيحان ، لأن الكتاب يأتي بجمل يكشفها الحديث واختصار تدل عليه السنة . ألا ترى أن الله تعالى حين مسح ظهر آدم عليه السلام على ماجاء في الحديث فأخرج منه ذريته أمثال الذر إلى يوم القيامة أن في تلك الذرية الأبناء وأبناء الأبناء وأبنائهم إلى يوم القيامة ؟! فإذا أخذ من جميع أولئك العهد وأشهدهم على أنفسهم فقد أخذ من بني آدم جميعاً من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم . ونحو هذا قوله تعالى ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ (الأعراف : ١١) وإنما أراد بقوله « خلقناكم » و « صورناكم » خلقنا آدم وصورناه ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (١)

٤ - التطابق :

وهذا عنصر رابع من عناصر « السياقية العربية » . وهو سيبيويّ الأصل ، لأننا أطلقناه على فكرته في تقسيم الكلام ستة أقسام ، مكونة من ثلاث مجموعات ، كل مجموعة ذات ثنائي متعاكس ، وكل ثنائي ينشأ بحسب المطابقة أو عدمها لأمر من ثلاثة أمور ، هي : نظام اللغة ، ومنطق العقل والواقع المادي ، ويمثل ذلك الشكل التالي :



يقول سيبويه : « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة ، فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب . فأما :

١ - المستقيم الحسن فقولك : أتيتك أمس وسأتيك غداً ..

٢ - وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول : أتيتك غداً وسأتيك أمس .

٣ - وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه .

٤ - وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك : قد زيدا رأيت وكى زيدا يأتيتك وأشباه هذا .

٥ - وأما المحال الكذب فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس ^(١) إن هذه الفكرة التي يحملها هذا النص ويوضحها الشكل السابق فكرة خطيرة جداً تدل على عمق تفكير سيبويه اللغوي ودقة تنظيره ، فهو يربط النص بثلاثة أقطاب رئيسية :

١ - (نظام اللغة) ، وهو ما يعرف عند النحاة بالقياس ، الذي استخرجه عن طريق « التأصيل » الذي تحدثنا عنه فيما سبق . فإذا انطبق النص الموجود بالفعل على نظام اللغة الموجود بالقوة فالنص (حسن) ، وإن لم ينطبق فالنص (قبيح) ، فالحسن والقبح هنا لا علاقة لهما بالقضايا العقلية ، وإنما يتعلقان بنظام اللغة ، وهو شيء يمكن الاختلاف فيه من لغة الى أخرى بعكس القضايا العقلية ، ومن هنا ندرك دقة سيبويه في التعبير بالحسن والقبح دون الاستقامة والإحالة التي تتعلق بالقطب التالي وهو :

٢ - (منطق العقل) والمقصود هنا المنطق الطبيعي المادي لا الصوري ^(٢) . فسيبويه راعي العلاقة بين النص وقضايا العقل البديهية مثل العلاقات التدريجية كالفرق بين كبير وأكبر ، والعلاقات الإنتسابية كالفرق بين أب وابن والعلاقات التنافرية مثل شمال وجنوب ، وعلاقات الاستلزام والتضمن وتحصيل الحاصل والتعارض والتناقض ... ^(٣) فإذا تطابق النص مع قضايا العقل عدّ (مستقيماً) وإلا عدّ (محالاً) . وهو قد اقتصر في مثاله للمحال على التناقض في جملتي : أتيتك غداً ، وسأتيك أمس ، لأن الأولى تدل في أولها على وقوع الحدث وفي آخره على عدم وقوعه ، والثانية على العكس . ومثل للمستقيم بالتوافق في معنى الجملتين : أتيتك أمس وسأتيك غداً . وما أكثر الجمل

(١) الكتاب ١ / ٢٥ - ٢٦

(٢) انظر في التفرقة بينهما « الأصول » للدكتور تمام ٤٦ - ٤٨

(٣) السابق ٤٨

التي يصفها سيبويه في كتابه بالإحالة لبيان فساد تركيبها عقلياً ، وبالتالي عدم صحتها لغوياً^(١) . إن ربط سيبويه لقواعد النحو العربي بمنطق العقل (الطبيعي) يدل ضمناً على ارتباط اللغة عنده بقضايا العقل بحيث لا يمكن تجاهل الأخيرة حين التقعيد للغه لبيان التراكيب الصحيحة من الخاطئة أو المقبولة من غير المقبولة ، مما يدل على أن نظام اللغة - أي لغة - لا يقوم على العرف الاجتماعي فقط بل عليه وعلى منطق العقل ، وعلى هذا فالكشف عن نظام اللغة هو في الوقت نفسه كشف عن جوانب من بنية العقل الإنساني .

وسيبويه بهذا يسبق اللغويين المعاصرين الذين يتعرفون على طبيعة العقل البشري من خلال دراسة قواعد اللغة ، وعلى رأس هؤلاء تشومسكي الذي « يرى أن علم اللغة قادر على أن يسهم اسهاماً حقيقياً في دراسة ومعرفة طبيعة العقل البشري »^(٢)

وإذا كان تشومسكي يسعى إلى اكتشاف « الأصول الكلية الثابتة للنظرية اللغوية »^(٣) « بحيث يمكن تطبيقها على جميع اللغات وليس على اللغات التي نعرفها فحسب » ويشير إلى ذلك تحت مصطلح « (المنطقية) أو (المنطقية الشاملة) وهي .. مبادئ عامة تحدد صورة القواعد وشكلها وطريقة عملها من خلال النظم النحوية لعدة لغات معينة »^(٣) فإن ذلك لن يتحقق - إن تحقق - إلا من خلال ربط قواعد اللغة بالأقطاب الثلاثة التي ربطها بها سيبويه والتي ثالثها هو :

٣ - **الواقع المادي** . ويقصد به في الدرجة الأولى - كما يظهر من تمثيل سيبويه - الأعمال والاحداث التي يقوم بها الإنسان أو يمكن أن يقوم بها ، والتي يعبر عنها النص . فإن تطابقت فكرة النص الأساسية - وهي مايدل عليه الإسناد في الجملة الفعلية والاسمية - مع الواقع ؛ عدّ النص (صادقاً) أي مطابقاً للواقع وإلا عدّ (كذباً) أي لايطابق الواقع .

وهذا القطب الثالث هو مصدر « قيود التوارد » التي سبق الحديث عنها ، فالفعل « حَمَلَ » في التركيب يقتضي شيئاً يمكن حمله ، مثل الكتاب والحجر ، أما « حملت الجبل » فتركيب كاذب ، ليس لمخالفته نظام اللغة ولا لمنطق العقل ؛ بل لمخالفته الواقع المحسوس ، وكذا إذا قيل (شربتُ الباب) فهذه جملة غير مقبولة واقعيّاً وإن كانت مستقيمة لغوياً .

(١) انظر مثلاً الكتاب ١ / ٢٧٥ - ٢٧٦ يقول : « مما جعل بدلاً من اللفظ بالفعل قولهم : الحذر الحذر ، والنجاء النجاء ، وضرباً فإنما انتصب هذا على : الزم الحذر ، وعليك النجاء ، ولكنهم حذفوا لأنه صار بمنزلة (افعل) ، ودخول (الزم) و (عليك) على : (افعل) محال » وهذا محال لأنه تحصيل حاصل على ما يحكم به عقل الإنسان .

(٢) نظرية تشومسكي اللغوية ، ليونز ، ت حلمي خليل ٢٣٣ ومابعده .

(٣) السابق ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩

ويساهم الصفار بتعريفات لهذه المصطلحات التي ذكرها سيبويه على النحو التالي :

- ١ - الحسن : « ما كان على النظم المؤلف » أو « ما كان نظمه على الترتيب العربي » .
- ٢ - القبيح : « ما لم يكن على النظم المؤلف » أو « ما لم يكن نظمه على الترتيب العربي » .
- ٣ - المستقيم : « ما لا يدفع بعضه بقاءً » أو « ما لا تدافع بين أجزائه »
- ٤ - المحال : « ما يدفع بعضه بعضاً »
- ٥ - الصدق : « المطابق لما في الوجود »
- ٦ - الكذب : « غير المطابق لما في الوجود »^(١)

ويقول إن تقسيم سيبويه مختصر وأن القسمة أكثر مما ذكر ، ولكن أشار سيبويه ببعض ما ذكر إلى ما لم يذكر ، وأن عدد التراكيب العربية بناءً على علاقة النص بالأمور الثلاثة التي ذكرها سيبويه ينحصر في ثمانى تراكيب هي :

- | | |
|---|----------------------------------|
| ١ | ١ - مستقيم حسن صدق |
| ١ | ٢ - مستقيم حسن كذب |
| ٤ | ٣ - مستقيم قبيح صدق |
| ٣ | ٤ - مستقيم قبيح كذب |
| × | ٥ - محال حسن صدق |
| × | ٦ - محال حسن كذب |
| ٢ | ٧ - محال قبيح صدق |
| ٥ | ٨ - محال قبيح كذب ^(٢) |

هذا هو الإمكان النظري لوقوع هذه التراكيب في اللغة العربية ، وليس بالضرورة أن تقع كلها ، فسيبويه لم يذكر إلا ستة منها^(٣) (الأرقام في الجهة اليسرى هي أرقام الأقسام عند سيبويه بحسب ترتيبه وهي توافق ما يقابلها) وهي ماعدا الخامس والسادس اللذين يمكن عددهما مهملين في اللغة العربية ، على غرار الأبنية المعجمية الموجودة نظرياً المهمة استعمالاً .

(١) انظر شرح الصفار لكتاب سيبويه ١ / ٣٩٢ - ٣٩٤

(٢) السابق ١ / ٣٩٤ - ٣٩٥

(٣) مع أنه نص على خمسة فقط مع شيء من الاختلاف الظاهري في تسمية كل تركيب لأنه اقتصر على عنصر أو عنصرين في كل تركيب لكن - كما يقول الصفار - استغنى عن التفصيل بالإجمال ، فالقسم الأول الذي ذكره سيبويه يشمل الأول والثاني أعلاه ، والقسم الثاني هو السابع أعلاه والثالث هو الرابع أعلاه ، والرابع هو الثالث أعلاه ، والخامس هو الثامن أعلاه .

ويلاحظ أن سيبويه انطلق في تكوين جميع التراكيب من علاقة النص بالعقل ، ولذا نراه يبدأ صياغة التركيب بالاستقامة أو الإحالة مما يدل على أن علاقة النص عنده بالعقل هو قطب الرحى في قواعد اللغة . ويلاحظ أيضاً أن التركيب (المحال) لا بد أن يكون (قبيحاً) مما يدل على الترابط الوثيق بين الخلل في التفكير والخلل في نظام اللغة ، فالأول يستلزم الثاني ، فجملة : « أتيتك غداً ، وسأتيتك أمس ، وسوف أشرب ماء البحر أمس هي - إضافة إلى إحالتها العقلية - خطأ في نظام اللغة ، لأن « غداً » و « أمس » في الجمل السابقة وضعتا في غير موضعهما الصحيح ، فـ « أتيتك » تقتضي « أمس » ، والسين وسوف تقتضيان بعدهما « غداً » ، ولذا فالتركيبان الخامس والسادس فرضيان لوجود لهما في اللغة لأنه لا يجتمع الإحالة والحسن . والحق أن هذا كشف خطير مبكر من سيبويه يتعلق بالدراسات النفسية العقلية كما يتعلق بالدراسات اللغوية ، ودليل يُضاف إلى الأدلة المعروفة التي تُذكر لإثبات عبقرية إمام النحو العربي .

ووجه عدّ هذا العنصر من عناصر السياقية العربية واضح بالنسبة لعلاقة النص بالواقع المادي ؛ لما ذكر من التوارد ، وأما علاقته بنظام اللغة وبالعقل فالجملة لا بد من مراعاة سياق نظامها اللغوي حتى يُعرف الصواب منها (الحسن) والخطأ (القبيح) ، كما أنه لا بد من مراعاة سياقها العقلي حتى يُعرف الصواب منها (المستقيم) والخطأ (المحال) .

٥ - التجرد (قيمة الصفر) :

ويُقصد بهذا العنصر أن بعض الوحدات اللغوية يدل حين انعدام علامة معينة ، كما أن بعضها يدل حين وجود تلك العلامة . وذلك مثل (الحرف) فهو - كما يقول ابن عقيل - : « يمتاز عن الاسم والفعل بخلوه عن علامات الأسماء وعلامات الأفعال »^(١)

فكلمة (في) - مثلاً - حرف ، وذلك لتجردها من العلامات الخاصة بالاسم مثل الجر والتنوين والنداء والإسناد ودخول « أل » ... ، ولتجردها كذلك من العلامات الخاصة ، بالفعل ، مثل قبول تاء التأنيث الساكنة وتاء الفاعل ، وياء الفاعله ...^(٢) .

بينما كلمة : (محمد) اسم لقبولها علامات الاسم . وماعبر عنه ابن عقيل « بالخلو » عن العلامة المعينة هو (التجرد) نفسه .

وهذا العنصر ذو نظام تقابلي ، يتعلق بوجود علامة معينة أو عدمها في أكثر من وحدة . فالوحدة اللغوية هنا مختلفة ، بينما العلامة واحدة ، كما سبق في كلمتي (في) و (محمد) ، فهما وحدتان

(١) شرح ابن عقيل ١ / ٢٤

(٢) انظر السابق ١ / ١٦ ، ٢٢

مختلفتان . بينما جنس العلامات التي تفرّق بينهما واحدة ، إلا أن التفرقة جاءت من أمر آخر نسبي غير جنس العلامات ؛ وهو وجود هذه العلامة في الاسم ، وانعدامها في الحرف . ومن أمثلة هذا العنصر أيضاً في التراث النحوي تفرقتهم بين إعراب المصدر النائب عن الفعل وبناء اسم الفعل ، فهما مع اشتراكهما في النيابة عن الفعل مختلفان في الإعراب والبناء مثل (ضرباً زيداً) و (دراك زيداً) . ويعلل ذلك ابن عقيل بقوله : « المصدر متأثر بالعامل ، فأعرب لعدم مشابهته الحرف . وأسماء الأفعال غير متأثرة بالعامل ، فُبُنيت لمشابتها الحرف في أنها نائبة عن الفعل وغير متأثرة به » (١) .

إن تجرّد (الوحدة اللغوية) من العلامة المعينة في السياق يعني أن دلالة السياق سلبية ، ووجود تلك العلامة المعينة في الوحدة في السياق يعني أن دلالة السياق إيجابية ، وعلى هذا فيمكن تقسيم السياق بحسب وجود العلامة المعينة أو انعدامها إلى : (سياق موجب) و (سياق سالب) . وهذا هو وجه عد (التجرّد) من عناصر السياقية العربية .

والواقع أن النحاة قد تنبّهوا - كما رأينا في كلام ابن عقيل مثلاً - إلى دور (السياق السالب) في تحديد معنى الوحدة اللغوية في السياق ، إلا أنهم مع تنبّهم هذا لم يوضّحوا كيفية دلالة هذا النوع من السياق على النحو الذي وجدناه عند ابن تيمية حينما تحدث عن وجود القيود المعينة وانعدامها في السياق ، فقد جلّى هذا القضية بما لم يُسبق إليه . وسوف نرجئ الحديث عن ذلك إلى المبحث الثاني (٢) وكل ماسبق عناصر مأخوذة من النص لفهم النص ، ولذلك عبرنا عنها «بعناصر نصية --- نصية» ، أما القسم الآخر من العناصر (فموقفية ---- نصية) ، أي تؤخذ من الموقف لفهم النص . وننتحدث عن موقف علمائنا منها باختصار :

(١) السابق ١ / ٣٣

(٢) انظر ما يأتي في تحت عنوان (السياق السالب)

ثانياً : العناصر الموقفية النصية . وهي :

٦ - مراعاة أحوال المتكلم وأحوال المخاطب :

وهذا عنصر واسع جداً ، لأنه يشمل كل ما له صلة بفهم النص أو إنشائه من أحوال المتكلم ، فمن ذلك كونه : خالقاً (سبحانه وتعالى) أو مخلوقاً ، ذكراً أو أنثى ، عاقلاً أو غير عاقل ، ذكياً أو غيبياً ، حاكماً أو محكوماً ، صديقاً أو عدواً ... وما يتعلق بالعادات الاجتماعية أو النظم وما يتعلق بالعمر والدين والحالة الفكرية والاجتماعية ...

ولمراعاة هذا العنصر في فهم النص القرآني قالوا عبارتهم المشهورة : (ليس كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن) ^(١) . ولأجل هذا العنصر لجأ المعتزلة إلى نفي صفات الله تعالى وإثبات الأسماء فقط ظناً منهم أن إثبات الصفة لا يتناسب مع كما له سبحانه ، وكذلك لجأ الأشاعرة المؤولة إلى تأويل كثير من الصفات لنفس الظن ، ونحن هنا لانتحدث عن خطأ هؤلاء وأولئك في تطبيق هذا العنصر ، وإنما غرضنا أن هذا العنصر السياقي كان مما استعمله هؤلاء لفهمهم الخاص لنصوص الصفات ، ولذلك نجدهم دائماً حين التأويل يقولون : إن ظاهر الآية لا يليق به سبحانه ، فهذا من مراعاة أحوال المتكلم .

وقد نص علماء البلاغة على أن خطاب الغيبي يختلف عن خطاب الذكي ^(٢) وللشاطبي اسهامات رائعة في بيان دور السياق بنوعيه في بيان المعنى ، منها ما يتعلق بأحوال المخاطب ، يقول في ذلك : « ومن ذلك - أي مما يجب معرفته لفهم القرآن - معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل - وإن لم يكن ثم سبب خاص - لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه * وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة ... ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد » ^(٣) وذكر عدة أمثلة نجتزئ بذكر أقصرها وهو قوله : « قوله تعالى (وأنه هو ربّ الشعري) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبده ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبوكبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عيّنت » ^(٣)

(١) انظر مثلاً - كلام ابن تيمية في هذه المسألة في المجموع ١٣ / ٣٥٥ .

(٢) بغية الإيضاح ٢٦

* الصواب (منها) فالضمير يعود على المعرفة .

(٣) الموافقات للشاطبي ٤ / ١٥٤ - ١٥٥ . ومما كتب في نظم العرب الدينية والاجتماعية رسالة مفيدة - على اختصارها - للشيخ

عبدالرحمن المعلمي رحمه الله بعنوان (عقيدة العرب في وثبتهم) طبعت مع رسائل أخرى له بتحقيق ماجد الزيايدي ، ص ١٥٧ - ١٨٣

وإن من أهم غايات تدوين أخلاق النبي ﷺ وسلوكياته عند علماء السيرة والحديث هو أن يساعد ذلك على فهم القرآن الكريم وعلى فهم حديث النبي ﷺ . وكذلك تدوين عادات العرب وأنظمتهم السياسية والاجتماعية والمالية وأنظمة الأسرة في كتب الأدب والتاريخ إنما الغاية منه إعادة بناء المقام - أو المهم من ذلك المقام - الذي قيلت فيه النصوص للمساعدة على فهمها فهماً سليماً .
وهذه الأحوال التي راعاها علماءنا - لغويين أو شرعيين - لإنشاء النص أو فهمه تنقسم قسمين :

١ - **أحوال عامة** : وهي أحوال المتكلم أو المخاطب المستمرة لوقت طويل كالدين والعقل والعادات الاجتماعية ٦ وهم حيال هذا القسم كانوا يميزون بين ما تغير وما لم يتغير من هذه الأحوال ، مثل اختلاف دين الصحابة قبل الإسلام وبعده ، وكذلك اختلاف عاداتهم ، فهذا مهم في فهم معاني النصوص قرآنية أو غير ذلك . وأضرب على ذلك بعض الأمثلة لتوضيح وعيهم بهذا الأمر :

١ - قوله تعالى ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ (البقرة : ٩٦) قال الشاطبي : « إنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا فجاء الأمر بالإتمام لذلك »^(١)

٢ - قوله تعالى ﴿ ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ (البقرة : ٢٨٦) ذهب أبو يوسف إلى أن المقصود النسيان أو الخطأ في الشرك وليس في الأيمان لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، قال : « هذا على الشرك ، ليس على الأيمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء ، لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم »^(١)

٢ - **أحوال خاصة** : وهي مرتبطة بنص معين تنقطع بانقطاعه ، وهي ما يمكن أن نعبر عنه : بالحوادث المتصلة بالنص . وهذه أيضاً قد عُنوا بها . ولعل ابن جني أبرز من عني بها نظرياً ، فمن ذلك تعليقه على حكاية الحال في قول الشاعر :

تقول - وصكت وجهها بيمينها - * أبعلي هذا بالرحى المتقاعس :

« لوقال عنها : (أبعلي هذا بالرحى المتقاعس) من غير أن يذكر صك الوجه لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكراً ، لكنه لما حكى الحال فقال (وصكت وجهها) علم بذلك قوة إنكارها وتعاضم الصورة لها ، هذا مع أنك سامعٌ لحكاية الحال غير مشاهد لها ، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف ولعظم الحال في نفس تلك المرأة أبين ، وقد قيل : ليس المخبر كالمعاين ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة بقوله (وصكت وجهها) لم نعرف به حقيقة تعاضم الأمر لها »^(٢).

(١) السابق ٤ / ١٥٤ - ١٥٥

(٢) الخصائص لابن جني ١ / ٢٤٥ - ٢٤٦ وانظر دلالة السياق ٦٢ - ٦٣

ومثل أيضاً لأهمية هذا القسم من الأحوال بأهمية تعابير الوجه في فهم المراد ، يقول : « .. وكذلك إن ذمته ووصفته (أي الإنسان المعين) قلت : (سألتناه وكان إنساناً) وتزوي وجهك وتقطبه فيغني ذلك عن قولك : (إنساناً لئيماً) أو (لجزاً) أو (مُبَخَّلًا) أو نحو ذلك » (١)

وأما سيبويه فقد بين أهمية هذه الأحوال في مواضع كثيرة جداً من كتابه ينص فيها على أن فهم النص يكون بمعرفة الحال المعينة ، أو يستعين هو على بيان معنى النص بشرح هذه الحال . وأذكر هنا - اختصاراً - مثلاً واحداً على ذلك : قال في (باب ما يضمن فيه الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف) : « ومن ذلك أيضاً أن ترى رجلاً قد أوقع أمراً أو تعرض له فتقول : (متعرضاً لعنن لم يعنه) أي دنا من هذا الأمر متعرضاً لعنن لم يعنه ، وترك ذكر الفعل لما يرى من الحال . ومثله : (بيع المَلَطَى ، لا عهد ولا عقد) ، وذلك إن كنت في حال مساومة وحال بيع فتدع : (أبايعك) استغناء لما فيه من الحال . ومثله :

* مواعيد عرقوب أخاه بيثرب *

كأنه قال : واعدتني مواعيد عرقوب أخاه ، ولكنه ترك (واعدتني) استغناء بما هو فيه من ذكر الخلف ، واكتفاء بعلم من يُعنى بما كان بينهما قبل ذلك » (٢)

ومن استعانة الفقهاء بهذا القسم من الأحوال تفسير أبي عبيد بن سلام للتغني في قول النبي ﷺ : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بأنه الاستغناء أي : لم يستغن وليس من الغناء الذي هو الصوت ، وذلك لما جاء في حديث آخر عن ابن أبي نهيك أنه دخل على سعد وعنده متاع رث ومثال رث فقال : قال رسول الله ﷺ : (ليس منا من لم يتغن بالقرآن) قال أبو عبيد : « فذكره رثاءة المتاع والمثال عند هذا الحديث يبينك أنه إنما أراد الاستغناء بالمال القليل وليس الصوت من هذا في شيء » (٣)

(١) السابق ٢ / ٣٧١

(٢) الكتاب ١ / ٢٧٢ وانظر أمثلة أخرى على استعانة سيبويه بسياق الحال لفهم النص : ١ / ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٩ ، ٢٧٥ .

٢٨٠ - ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٣ . وانظر التعليق على هذا الموضع الأخير في (دلالة السياق) ٥٩

(٣) غريب الحديث ٢ / ١٦٩ - ١٧٠ وانظر (الغرابة في الحديث النبوي) للدكتور البركاوي ١٢٦ - ١٢٨

٧ - مراعاة الزمان والمكان :

ولعل كلام علماء القرآن والتفسير لا يخفى في ضرورة معرفة الزمان والمكان المتصلين بالنص القرآني ، ولذلك جعلوا من العلوم القرآنية الواجب معرفتها : علم (المكي) و (المدني) في القرآن الكريم ، وهما وصفان يشملان الزمان والمكان على قولين ^(١) بناء على نقل الزركشي . وذكر قولاً ثالثاً يصرف المكية والمدنية إلى نوعية المخاطبين إن كانوا من أهل مكة أو أهل المدينة بقطع النظر عن مكان نزول الآيات ، وهذا لا يعنيننا هنا .

كما اهتموا ببيان منازل في غير مكة والمدينة ، كالتائف والجحفة وبيت المقدس والحديبية ومنازل نهراً أو ليلاً سفراً أو حضراً صيفاً وشتاء أرضاً أو سماء . ومن المهم كذلك مما ذكره معرفة أول منازل وآخر منازل ^(٢) كما نبهوا على أوائل مخصوصة مثل أول منزل في القتال وفي الخمر وفي الأطعمة ^(٣) ، وذكروا أن من فوائد معرفة المكي والمدني تمييز الناسخ من المنسوخ فإذا جاءت آيتان تخالف إحدهما الأخرى في حكم واحد وعرف أن إحدهما مكية والأخرى مدنية حكم بنسخ المدني للمكي لتأخره عنه ^(٤) .

ويمكن كذلك تقسيم الزمان والمكان بحسب عنايتهم بهما إلى قسمين :

١ - زمان عام ومكان عام :

ونقصد بالزمان العام دراسة حركة التاريخ العام ، وحينئذ فستتناول هذه الدراسة مظاهر العادات والنظم الاجتماعية في الدرجة الأولى ، فتكون مراعاة الزمان العام هي مراعاة أحوال المتكلم والمخاطب العامة التي سبق الحديث عنها ، وهي التي سميناهم الأحوال العامة . وأما عمومية المكان فيقصد به دراسة الجغرافية وأثرها المتصل على أهل البيئة ودور ذلك في إنشاء النصوص وفي فهمها . وقد تنبه علماء الأدب قديماً إلى تفاوت نصوص الأديب بحسب تأثير المكان عليه ، فالأماكن النظرة المورقة ذات المياه والأطيار تؤثر في جمال النص الأدبي لدى كثير من الأدباء ، بعكس الأماكن الخالية من ذلك ، ولعل ابن قتيبة كان من أوائل من نبه على ذلك في مقدمته النقدية لكتابه الشعر والشعراء ، إذ يقول : « قيل لكثير : يا أبا صخر كيف إذا عسر عليك قول الشعر ؟ قال : أطوف في الرباع

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١ / ١٨٧

(٢) انظر أمثلة على سابق (البرهان) ١ / ١٩٧ - ١٩٨ و (الإتيان) ٥١ - ٨١

(٣) انظر التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن ، للشيخ طاهر الجزائري ، ٤٤ - ٤٥

(٤) هذا ما أطلقه الزرقاني في مناهل العرفان ١ / ١٨٨ وهذا مقيد بما إذا كان العلم بالتاريخ يقينياً مع عدم إمكان الجمع ، انظر مثلاً

(الإحكام) لابن حزم ٤ / ٨٤

* مَن تَحَدَّثَ عَنِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ حِينَ يَكُونَانِ مِنْ عُنَاوِينِ سِيَاقِ الْحَالِ . دَرْدَةُ اللَّهِ الطَّلِيحِي فِي « دَلَالَةِ السِّيَاقِ » ، دَرْدَةُ اللَّهِ دَرْدَةُ فِي « دَلَالَةِ السِّيَاقِ »

المخلية والرياض المعشبة فيسهل عليّ أرصنه ويسرع إليّ أحسنه . ويقال أيضاً : إنه لم يُستدع شاردُ الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي ... » ^(١) ثم يقول : « ولهذه العلل تختلف أشعار الشاعر ورسائل الكاتب » ^(١) .

٢ - زمان خاص ومكان خاص :

ويُقصد بذلك رعاية زمن ومكان معينين في تفهّم نص معين . أي أن حركة الزمن هنا ليست ممتدة التأثير في نص المتكلم ، بل هي ذات تأثير في نص معين ثم ينقطع ذلك التأثير .

أما رعاية الزمن الخاص فمثل ماتقدم من بيان المكي والمدني إن فهمَ فهماً زمنياً ، وإن فهما فهماً مكانياً فيكون ذلك من باب رعاية المكان الخاص .

ومن رعاية الزمن الخاص أيضاً ما عني به النقاد والبلاغيون من بيان أثر أوقات معينة في جودة النص الأدبي كالسحر مثلاً وكأوقات النشاط والفراغ وفي أول صحيفة بشر بن المعتمر المشهورة في البلاغة : « خُذْ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك ، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً وأشرف حسباً وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور وأسلم من فاحش الخطأ وأجلب لكل لفظٍ شريف ومعنى بديع .. مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاوله والمجاهدة .. » ^(٢)

ولمراعاة هذا النوع الخاص من الزمن أثر كبير في إزالة بعض الإشكالات الظاهرية عن النصوص الشرعية ، مثل قول الله تعالى (فوريك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) مع قوله (فيومئذ لايسأل عن ذنبه إنس ولاجان) فابن قتيبة يبيّن أن كل آية تنصرف إلى زمن ، فالأولى حين يُعرض العباد ويُوقفون على الذنوب ويحاسبون ، والثانية حين ينتهي الحساب وتتطير الصحف فأخذ ذات اليمين إلى الجنة وآخذ ذات الشمال إلى النار ^(٣) .

ويضرب ابن قتيبة أمثلة أخرى يبيّن فيها معاني الآيات المتعارضة في زعم الملاحدة بالاستعانة باختلاف المواقف الزمنية ، فينقل عن عكرمة المفسر أن رجلاً جاءه فقال : « أرايت قول الله تعالى (هذا يومٌ لاينطقون) وقوله (ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون) ؟! فقال : إنها مواقف ، فأما موقفٌ منها : فتكلموا واختصموا ، ثم ختم الله على أفواههم فتكلمت أيديهم وأرجلهم فحينئذ لايتكلمون » ^(٤) وواضح أن هذه مواقف زمنية لقوله تعالى (يوم لاينطقون) و (يوم القيامة).

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١ / ٧٩ ، ٨١

(٢) البيان والتبيين ١ / ١٢٥ - ١٢٦

(٣) تأويل مشكل القرآن ٦٥

(٤) السابق ٦٦

وبيّن ابن عبد القوي الطوفي - وهو نحوي أصولي فقيه - أن بعض التراكيب لا تُفهم النسبة فيها إلا عن طريق رعاية الزمن ، كما إذا كان الفاعل والمفعول كلاهما مقصودين ولا يحدد العقل ولا العادة أيهما الفاعل وأيهما المفعول ، يقول : « وتارة تكون القرينة زمانية ، نحو (سبق موسى عيسى) و (عقب عيسى موسى) فالحال ههنا معروفة بالتاريخ ، وهو أن موسى أرسل قبل عيسى ، وأن عيسى عقب موسى بالرسالة »^(١) .

ولرعاية المكان الخاص عناية خاصة لدى الفقهاء والأصوليين فكثير من دلالات الألفاظ والنصوص تختلف باختلاف المكان الذي قيلت فيه ، وذلك لاختلاف العرف من مكان إلى مكان ، فقد نصّ الأصوليون على أن الرجل « لو حلف لا يأكل الخبز حنث بما يعتاده أهل بلده ، ففي القاهرة لا يحنث إلا بخبز البر ، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز ، وفي زبيد إلى خبز الذرة والدخن ، ولو أكل الحالف خلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث ، ولا يحنث بأكل القطائف إلا بالنية »^(٢) .

وإن من أهم أهداف التأليف في البلدان والمواضع التي يرد ذكرها في النصوص العربية هو الإعانة على فهم هذه النصوص ، خاصة القديمة منها ، إذ لو اكتفى الدارس بمعرفة القواعد النحوية والمعاني المعجمية في نص ذي إشارات جغرافية وجهل هذه الإشارات فلن يفهم النص حق الفهم ، وقد نبّه ياقوت صاحب « معجم البلدان » على هذا الأمر وعاب بعض علماء الحديث والأدب ممن يقرأ ويروي على الناس النصوص الشرعية والأدبية دون أن يعرف مافيها من ألفاظ تدل على أماكن معينة يقول : « رأيت جلّ نقلة الأخبار وأعيان رواة الأشعار والآثار ... عند قراءة السنن والآثار ورواية الأحاديث والأخبار لتحصيلهم إياها بالمعاني واستدلّالهم على مغزى أوائل الكلم بالثواني لأخذ بعض الكلام بأهداب بعض ، ودلالة أواخره على أوائله وأوائله على أواخره حتى يمر بهم ذكر بقعة كانت بها وقعة واقعة فيختلط .. فتراه إما غالطاً أو مغالطاً »^(٣) كما نبّه إلى حاجة اللغوي والنحوي إلى معرفة معاني ألفاظ الأماكن في النصوص المحتوية عليها : لأن الشواهد اللغوية مليئة بـ « حاجر ، وزرود ، والدهناء ، وهبود .. ورمال رضوى ، فيلزمه تصحيح الاسم وأين صقعه »^(٤)

(١) الصّعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ، للطوفي ٣٦٠ . وهذا كتاب مهم في بيان اعتماد الاستنباط الفقهي على قواعد العربية وسياقات النص ، فانظر على سبيل المثال هذه الصفحات : ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦٧ ، ٣٨٣ ، ٤٠٣ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩

(٢) الأشباه والنظائر ، لابن نجيم ٩٧ - ٩٨

(٣) معجم البلدان ١ / ٨

(٤) السابق ١ / ٩ ومافي النص أسماء أماكن

ويضرب مثلاً تطبيقياً يبين أهمية هذا الجانب في فهم النصوص ، فيقول :
« ذكر بعض العلماء أنهم استدلوا على أن هذا البيت :

إن بالشعب الذي دون سَلْعٍ لقتيلاً دمه ما يُطلُّ

ليس من شعر تأبط شراً بأن (سلعاً) ليس دونه شعب .. »^(١)

فراعى هذا البعض المذكور الموقف المكاني وأفاد منه في نفي نسبة القصيدة عن تأبط شراً .
وتصحیح نسبة النصوص أمرٌ مهم ، لأن الغلط فيه يعني الخلط في الأسلوب والمعاني بين ماهو ثابت
لتصاحب النص وماهو لغيره ، وهذا يؤدي إلى أحكام خاطئة ومضطربة^(٢) .

ومن الطريف في هذا الباب أن أحد كبار علماء التاريخ والجغرافية المعاصرين وهو العلامة حمد
الجاسر ، كان سبب اهتمامه بعلم جغرافية الجزيرة هو خطؤه في معنى إشارة جغرافية وردت في بيت
لأبي العلاء المعري :

يُهمُّ الليالي بعضُ ما أنا مضمُرٌ ويثقلُ « رضوى » دونَ ما أنا حاملُ

فقد كان يشرح البيت للتلاميذ - وكان آنذاك في مدينة ينبع - فقال لهم : « رضوى : جبل قريب
من المدينة ، سهل ترقاه الإبل » ويحكي عن نفسه أنه لعله رجع في ذلك إلى أحد شروح مقامات
الحريري ، ثم ماكان من الطلاب حين سمعوا هذا التفسير « إلا أن قالوا بصوت واحد : لا يا أستاذ !
هاهو رضوى أمامك - وكانت النافذة مفتوحة - وليس قريباً من المدينة ! ولا تستطيع الإبل أن ترقى
أعلاه ! »^(٣)

(١) السابق ٩ / ١

(٢) لعل كتاب « نط صعب ونط مخيف » (القاهرة ، نشر مكتبة الخانجي سنة ١٤١٦) للأستاذ محمود شاكر - وهو في تحليل
القصيدة المنسوبة لتأبط شراً أعلاه - أهم دراسة نقدية سياقية باللغة العربية في عصرنا ، وقد استعان فيها المؤلف لتصحيح نسبة
القصيدة وتحليل معانيها الإيقاعية والمعجمية والتركيبية بعناصر سياقية نصية وموقفية ، دون أن يظهر في دراسته تأثر بالمنهج
السياقي الغربي . ويمكن عد هذه الدراسة تطبيقاً معاصراً للسياقية العربية . وإن هذا الكتاب يحتاج إلى دراسة نقدية لبيان أهميته
السياقية .

(٣) حمد الجاسر ، دراسة لحياته مع بيبليوجرافية شاملة لأعماله المنشورة ، ١٨ .

٨ - مراعاة المقام والأسباب :

البلاغيون أبرز من تحدث عن أهمية رعاية المقام في إنشاء النص وفهمه . وعبارتهم المشهورة (لكل مقام مقال) وأيضاً (لكل كلمة مع صاحبها مقام) تعدآن - كما يقول الدكتور تمام - : « عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط ، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء .. »^(١)

والواقع - كما يثبت بعض الباحثين^(٢) - أن عبارة (لكل مقام مقال) « ترجع إلى أحقاب طويلة مضت وأن الفضل في صياغتها إنما هو للذوق العربي في العصر الذي ازدهرت فيه أفانين القول عند العرب .. » فقد ورد في أمثالهم : لكل مقال مقام ونسبوه لأكثم بن صيفي ، كما نسب إلى الحطيئة يعتذر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه :

تَحْنُنْ عَلَيَّ هَذَاكَ الْمَلِكُ **فإن لكل مقام مقالا**^(٣)

وفي أمثال العامة في جزيرة العرب الآن : (كل باب له جواب) والباب هنا يقصدون به عدة أشياء بحسب المناسبات المختلفة التي يُضرب فيها هذا المثل ، فقد يُعنى به زمن الحديث ، وقد يُعنى به مناسبة الحديث ، وقد يُعنى به مرتبة المخاطبين وغير ذلك من عناصر الموقف .

وأما حديث العلماء عن (المقام) فلعل أقدم شيء في ذلك ماجاء في صحيفة بشر بن معتمر من قوله : « ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .. » ويوضح الجاحظ المراد بالمقام في كلام بشر بضرب المثال بالمتكلم إذا خَطَبَ فينبغي له تجنب اصطلاحات المتكلمين كالجوهر والعرض والهوية والماهية ، وأما إن عَبَّرَ عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين^(٤) .

وإذا كان (المقام) عند المحدثين يشمل جميع عناصر الموقف ، مثل المتكلم والسامع والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة والتراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات والخزعبلات^(٥) فإنه كذلك - فيما أرى - عند القدماء وإن لم ينصوا على بعض هذه الألفاظ الآنفة

(١) اللغة العربية معناها ومبناها ٣٧٢

(٢) (نظرية البلاغة بين النقد العربي والنقد اليوناني) للسعيد عبادة ص ٢٢٤ نقلًا عن (دلالة السياق) ٥٥

(٣) دلالة السياق ٥٥ - ٥٦ . وانظر المستقصى للزمخشري ٢ / ٢٩٢

(٤) انظر البيان والتبيين ١ / ١٣٩

(٥) انظر مثلاً (اللغة العربية معناها ومبناها) ٣٥١ - ٣٥٢

الذكر ، وليس المقام عندهم حالاً ثابتة كما رأى بعض العلماء ^(١) لأنهم قد راعوا كل ماله تأثير في المعنى مما ليس من عناصر النص ، وسموا ذلك (حالاً) أو (مقاماً) ، وأمثلتهم المتنوعة تدل على ذلك فهي تتضمن مراعاة أحوال المتكلم والمخاطب والزمان والمكان والعادات والتقاليد ، ولعل الأمثلة التي أوردها الجاحظ عقب كلام بشر الأنف الذكر يوضح ذلك ، فإضافة إلى المثال السابق الذي ذكره يقول : « وقبّحُ بالخطيب أن يقوم بخطبة العيد ، أو يوم السَّمْطَيْن ، أو على منبر جماعة ، أو في سُدّة دار الخلافة ، أو في يوم جمعٍ وحفلٍ إمّا في إصلاح بين العشائر ، واحتمال دماء القبائل ، واستلال تلك الضغائن والسخائم ؛ فيقول كما قال بعض من خطب على منبر ضخم الشأن رفيع المكان : (ثم إن الله عز وجل بعد أن أنشأ الخلق وسوّاهم ومكّن لهم لأشاهم فتلاشوا) ولولا أن المتكلم افتقر إلى أن يلفظ بالتلاشي لكان ينبغي أن يؤخذ فوق يده » ^(٢) إن المقام هنا ليس متكلماً ومخاطباً فقط أو مكاناً فقط أو زماناً أو مناسبة فقط أو عاداتٍ وتقاليد فقط بل هو كل ذلك كما يظهر من هذه الأمثلة في كلام الجاحظ الذي عقّب به على كلام بشر .

ولعل الذي جعل الدكتور تمام يصف (المقام) عند القدماء بأنه حال ثابتة - ويقصد بذلك خلوه من حركيته وامتزاجه بالثقافة بمعناها الشامل - ما وجده من عبارات البلاغيين المتأخرين الذي ربطوا المقام بصفات المخاطبين العقلية أو النفسية ، كقول القزويني مثلاً : « وكذا خطاب الذكي يباين الغبي » ^(٣) أو ربطوه بأغراض الكلام كالمدح والفخر والهجاء .. كقول ابن رشيق : « أول ما يحتاج إليه الشاعر .. حسن التأتّي والسياسة وعلم مقاصد القول ، فإن نَسَبَ ذلّ وخضع ، وإن مدح أطرى وأسمع ، وإن هجا أخل * وأوجع ، وإن فخر خب ووضع .. وقد قيل : لكل مقام مقال » ^(٤) ، ولكن الظاهر أن هؤلاء لم يقصدوا تخصيص المقام بماذكروه وإنما قصدوا التمثيل فقط .

لذا فالبلاغيون استعملوا المقام استعمالين :

١ - استعمالاً عاماً شاملاً يندرج تحته جميع ماله أثر في النص إنشاءً أو فهماً من عناصر غير نصية . وحينئذ يوافق ما عناه المحدثون بمصطلح : Context of Situation وهذا الاستعمال نجده عند القدماء أمثال الجاحظ .

٢ - واستعمالاً خاصاً ببعض عناصر الموقف ، كإضافة المقام إلى بعض الصفات العقلية أو النفسية الثابتة مثل الذكاء والغباء والإنكار والشك وخلو الذهن .. ، أو كإضافته إلى غرض النص الرئيسي

(٢) البيان والتبيين ١ / ١٤٠

(١) السابق ٣٥١

* هكذا في المطبوع

(٣) بغية الإيضاح ٢٦ . وهذا بعد قوله « إن مقامات الكلام متفاوتة »

(٤) العمدة لابن رشيق ١ / ١٩٩

مثل المدح والهجاء والفخر والغزل .. كما نجد عند القزويني وابن رشيق .

– الأسباب :

وأما مراعاة الأسباب فهي تندرج في المقام بمعناه العام عند القدماء ، لكن أفرد لعناية علماء الشريعة البالغة برعاية هذا النوع من المقام ، وذلك لأن نصوص الوحي – قرآنا أو حديثاً – إنما ترد لأسباب معينة في الغالب ، فيكون السبب حينئذ أهم شيء في الموقف ، فيلزم بيانه ليتضح معنى الآية أو الحديث يقول ابن تيمية : « معرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب » ^(١) ويذكر الواحدي أن الأسباب « هي أو في ما يجب الوقوف عليها وأولى ماتصرف العناية إليها ، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها » ^(٢)

وقد جعلوا الأسباب قسمين :

١ – أسباب نزول القرآن

٢ – وأسباب ورود الحديث

وألفت فيهما كتب كثيرة فمن الأول : (أسباب النزول) الواحدي ، و(الباب المنقول في أسباب النزول) للسيوطي ، و(العُجاب في بيان الأسباب) للحافظ ابن حجر ^(٣)

ومن الثاني : (البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف) لابن حمزة الحسيني . ويقول مؤلف هذا الكتاب الأخير إن السبب قد يذكر في الحديث نفسه كما في حديث سؤال جبريل عليه السلام في أركان الدين ، وقد يذكر في بعض طرقه قال : « وهو الذي ينبغي الاعتناء به » ^(٤) ثم قال « إن من الأسباب ما يكون بعد عصر النبوة كما في أحاديث ذكروا أسباب ورودها عن الصحابة . فالصحابة رضي الله عنهم حفظوا الأقوال والأفعال وحافظوا على الأطوار والأحوال فيكون السبب في الورد عنهم مبيناً لما لم يعلم سببه عن النبي ﷺ .. » ^(٥)

ومن الأمثلة التي تبين أهمية معرفة الأسباب ما ذكره السيوطي من أن عثمان بن مظعون وعمر بن معدي كرب أخطأ في فهم قوله تعالى ﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا .. ﴾ (المائدة : ٩٣) إذ كانا يقولان الخمر : مباحة بناء على ظاهر هذه الآية . « ولوعلما سبب نزولها لم يقولوا ذلك وهو أن ناساً قالوا لما حرمت الخمر : كيف يَمْنُ قُتِلُوا في سبيل الله وماتوا وكانوا

(١) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٣٩ . وانظر المسودة ١١٨

(٢) أسباب النزول ، للواحدي ، السيد صقر ٤٢ - ٤٣

(٣) طبع أخيراً في مجلدين ، وهو نافع اعتنى فيه مؤلفه - على عكس الواحدي والسيوطي - ببيان درجة المرويات ، ولكنه ناقص .

(٤) البيان والتعريف لابن حمزة الحسيني ٣ ، ٤

يشربون الخمر وهو رجس ؟ فنزلت ^(١) »

وفي حديث النبي ﷺ : « إن الله خلق آدم على صورته » قال بعض الناس إن الضمير في (صورته) يعود على آدم ، والمقصود الرد على الدهرية الذين يقولون ليس ثم إنسان أول ، وإنما الإنسان من نطفة ، ونطفة من إنسان هكذا أبداً إلى غير أول ، فأخبر النبي ﷺ أن الله اخترع صورة آدم ولم يكن مصوراً من قبل وكائناً من تناسل هذا مايقوله بعضهم في معنى الحديث ، فرد المازري المالكي عليهم بأن « هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء من إعادة الضمير إلى آدم بنفسه إنما يحسن إذا رُوي لفظ النبي ﷺ مجرداً من السبب ، مقتصرأً منه على قوله : (إن الله خلق آدم على صورته) وأما ذكرُ السبب أو ذكر جميع ما حكاه مسلم عنه ﷺ : (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته) فإنه لا يحسن صرف الضمير لآدم لأنه ينفي أن يكون بين السبب أو صدر الكلام وآخره ارتباط ويصير الكلام وما وقع في كتاب مسلم من معنى المتنافر ^(٢) » .

٩ - مراعاة العقل :

قد تكلم الأصوليون في أثر القرينة العقلية في فهم المعنى ، مثل حديثهم عن تخصيص العام بالعقل ، فيكون العقل مخصصاً للعموم . وناقشوا بطريقة جدلية : هل يسمى هذا تخصيصاً أم لا يسمى ؟ فمنع ذلك بعضهم بحجة أن هذا بيان ^(٣) وأن العقل متقدم على النص ، ومحالٌ تقدم دليل الخصوص على اللفظ المخصوص ^(٤) ف قيل لهم : هذا نزاع في العبارة ، والتخصيصات بيان ^(٣) وتقدم العقل ليس بدليل ؛ لأن البحث في كلام الله وهو سابق للعقل ، ومع ذلك يقال : نجعل العقل مخصصاً إذا وجد النص فيكونان مقترنين لا يسبق أحدهما الآخر ^(٤) .

وفي المسودة : « الذين يجعلون العقل مخصصاً فإنه - والله أعلم - لأن العقل مثل المخصصات اللفظية المتصلة » ^(٣) فالعقل إذن متصل بالنص ، مقارن له ، حاضر لافي سياق اللفظ وإنما في السياق المقابل لسياق اللفظ . وعلى هذا فلا يتميز العقل - من هذه الجهة - عن بقية عناصر الموقف ، فكلها متصلة بالنص مقارنة له حاضرة عنده ولكن في سياق آخر غير سياقه ، ولكن تميزه يأتي من أنه هو الأصل الذي ينتج ويستقبل ، ويعي النص ويحلله بالتمييز بين العناصر السياقية والعناصر

(١) الانتقان ١ / ٨٣

(٢) المعلم بفوائد مسلم ٣ / ١٧١ . والحديث في صحيح مسلم ، باب البر والصلة رقم (٢٦١٢) . وانظر سلسلة الأحاديث الضعيفة

للشيخ الألباني رحمه الله ٣ / ٣١٦ - ٣٢٢

(٣) المسودة ١٠٧

(٤) التقريب والإرشاد ٣ / ١٧٤ - ١٧٥ مع تصرف بمزيد من التوضيح .

الموقفية ، ووظيفة كل . وهنا نصل إلى قضية فلسفية شائكة وهي كيفية وعي العقل بنفسه ، وليس من شأننا الخوض فيها .

ومن أمثلة مراعاة العقل في فهم المعنى قوله تعالى ﴿ خالق كل شيء ﴾ (الزمر ٦٤) و ﴿ على كل شيء قدير ﴾ (البقرة ٢٠) و ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾ (الزخرف ٩٥) ، فقد عُلِمَ من جهة العقل تخصيص العموم هنا . وكذلك في قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ (الحج ١) ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ (آل عمران ٩٧) ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ (سبا ٢٨) فالمقصود العقلاء البالغون دون الأطفال والمنتقصين ^(١) .

والظاهر من كلام الإمام الشافعي رحمه الله حينما تحدث عن العام الظاهر المراد به الخاص أنه حين يعبر بقوله « العلم يحيط » بأن المعنى خاص ؛ فإنه يقصد الإحاطة من جهة العقل ، أي القرينة العقلية كما في قوله تعالى ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾ (آل عمران ١٧٢) فقال الشافعي : « العلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم » ^(٢) .

(١) السابق ١٧٤

(٢) الرسالة ٥٩ وانظر أيضاً ص ٦١

المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من دلالة السياق

سبق في الفصل الرابع توضيح موقف ابن تيمية من « نظرية الحقيقة والمجاز » وأنه رفض هذه النظرية في أنموذجها الأصولي ، وأنه لم يتعرض أصلاً للأنموذج البلاغي الذي كان عبدالقاهر أول من أرسى دعائمه ، ثم ذكرنا أن ابن تيمية لم يقف بعد رفضه لنظرية الحقيقة والمجاز موقفاً سلبياً ، أعني دون أن يقدم البديل عن هذه النظرية ، بل على العكس ؛ فقد رأيناه يقدم في رسالته في الحقيقة والمجاز ^(١) : « دلالة السياق » بديلاً عنها . ورأيناه أيضاً يعتمد هذا البديل في كثير من كتبه لبيان دلالات كثير من النصوص الشرعية والرد على المخالفين وكشف المناهج الخاطئة في تأويل النصوص الشرعية .

ونحاول الآن بيان موقف ابن تيمية من دلالة السياق تنظيراً وتطبيقاً لنرى من خلال ذلك هل استطاع ابن تيمية أن يستغني بدلالة السياق عن « الحقيقة والمجاز » فيما هو بصدد من بيان معاني الألفاظ والعبارات وحل الإشكالات التي تقوم في أذهان بعض الناس تجاه معاني بعض النصوص الشرعية أم لم يستطع ذلك ؟

وسنبداً أولاً بالجانب النظري ، ويعقبه - بإذن الله تعالى - الجانب التطبيقي .

(١) رسالة « الحقيقة والمجاز » أو « قاعدة في الحقيقة والمجاز والبحث مع الآمدي » وقد سبقت الإشارة إلى عنوانها وطبعتها

أولاً : التنظير :

١ - سياق الحال ^(١) :

في أهم نص لابن تيمية من بين النصوص الكثيرة التي رفض فيها نظرية الحقيقة والمجاز واستبدل بها « دلالة السياق » بنوعيه نجده يصرح بعناصر السياق الضرورية لفهم دلالة أي نص . وهو وإن كان تنظيره وتطبيقه في المقام الأول منصّباً على النصوص الشرعية قرآناً وسنة وعلى نصوص الفقهاء إلا أنه راعى في تنظيره شموله لأي نص كما يُظن من عبارته التي سننقلها والتي يهمننا منها الآن ما يتعلق بسياق الحال . يقول في معرض رده دعوى الأصوليين أن الحقيقة هي ما كان اللفظ فيها مطلقاً عن القيود : « إن النظر إنما هو في الأسماء الموجودة في كلام كل متكلم ، كلام الله وملائكته وأنبيائه والجن وسائر بني آدم والأمم لا يوجد إلا مقروناً بغيره ، إما في ضمن جملة اسمية أو فعلية ، ولا يوجد إلا من المتكلم ، ولا يستدل به إلا إذا عرفت عادة ذلك المتكلم في مثل ذلك اللفظ ، فهنا :

١ - لفظ مقيد مقرون بغيره من الألفاظ .

٢ - ومتكلم .

٣ - قد عرفت عاداته .

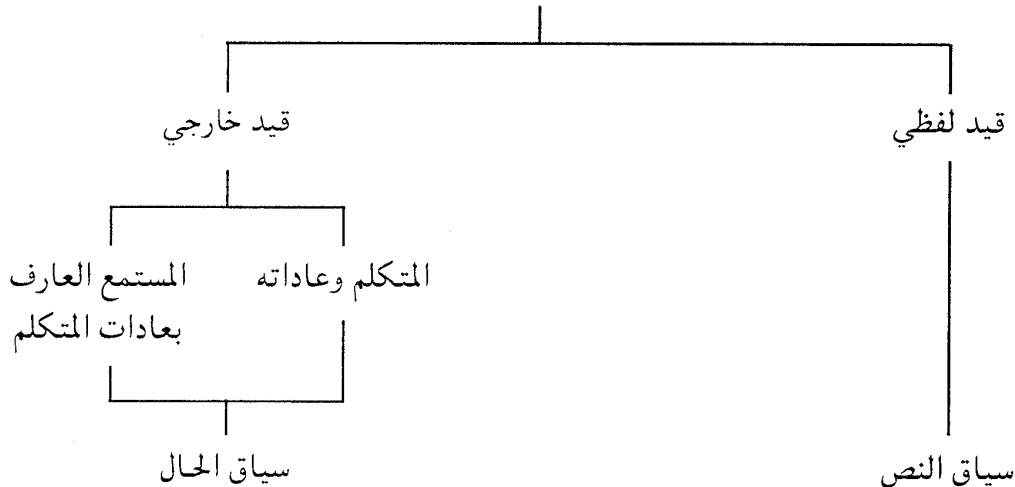
٤ - ومستمع .

٥ - قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ .

فهذه القيود لابد منها في كلام يُفهم معناه ، فلا يكون اللفظ مطلقاً عنه .. » ^(٢)

ويمكن تمثيل هذه العناصر التي ذكرها ابن تيمية في الشكل التالي :

قيود "سياق الكلام"



(١) قدمنا الحديث عن سياق الحال (الموقف) نظراً لأهميته البالغة واعتماد شيخ الإسلام عليه أكثر من السياق اللغوي

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٥

و يَبَيِّنُ أن العنصر الأول (سياق لغوي) وأن العنصر الثاني وما يليه (سياق حالي) ومن هنا نعلم أن ابن تيمية يولي سياق الحال أهمية أكبر من أهمية السياق اللغوي ، وليس هذا منه ميلاً إلى جانب على حساب الجانب الآخر وإنما هو في الحقيقة إعطاء كل جانب أو كل سياق حقه من العناية ، إذ السياق اللغوي حاضر بين أيدينا ، ولسنا مطالبين بأكثر من النظرفي معاني ألفاظه المعجمية والكشف عن العلاقات الوظيفية ، أما سياق الحال فالأمر فيه شاق ، لأنه مكوّن من أشياء يحفّ بها الغموض كعادات المتكلم والسامع وتفكيرهما ونُظمهما .. الخ ذلك مما مرّ الحديث عنه في المبحث السابق. وشرط معرفة سياق الحال يكون في حالين :

أ - الأول : حين يكن النص مسموعاً .

ب - والثانية : حين يكون النص مكتوباً .

ولاشك أن كثيراً من الصعوبة في معرفة سياق الحال تزول في الحال الأولى لأن السامع يكون ملابساً لظروف النص ومعايشاً لما يُشترط من معرفة النظم والعادات والنفسيات ... ، فليس بحاجة إلى النظر والتأمل إلا في بعض ما قد يجهله من جزئيات سياق الحال ؛ كأن يكون المتكلم من منطقة ذات عادات وتقاليد تختلف في بعض نواحيها عن عادات وتقاليد السامع ، وتكون دلالة النص مما تختلف باختلاف تلك العادات ، مع اتحاد اللغة العامة بينهما .

أما في الحال الثانية فإن الصعوبات التي تواجه دارس سياق الحال تعظم وتتعدد ، لأنه بسبيل نص مكتوب قد انتزع من سياقه الخارجي ، وفقد كثيراً مما يوضح دلالاته ، ولذا فالدارس يحاول أن يعيد بناء هذا السياق من جديد ليكون عوناً له مع السياق اللغوي على فهم دلالة النص .

وفي الحالة الأولى يكون حديث اللغوي عن سياق الحال وصفيّاً ، لأنه يبيّن كيف تمت عملية الإفهام والفهم . وفي الحالة الثانية يكون حديثه عنه معيارياً ، لأنه يضع القواعد اللازم اتباعها لفهم النصوص المكتوبة (في المقام الأول) .

وإن حديث ابن تيمية أو غالب حديثه يتعلق بهذه الحال الثانية ، لأنه معنيّ ببيان عناصر سياق الحال الملابس لنص القرآن ونص الحديث الشريف ، وتلك نصوص مكتوبة محفوظة بدقة في مكان واحد هو المصحف الشريف وكتب الحديث المعتمدة ، بخلاف سياقها فلم يُكتب كله وإنما كتب المهم منه الذي يعين على فهم المطلوب من النص الشرعي ، هذا أولاً ، وثانياً لم يكتب في مكان واحد وإنما كتب في أماكن مختلفة متفرقة ، فبعضه نجده في كتب التفسير كأسباب نزول الآية ، وبعضه في كتب الحديث كأسباب ورود الحديث الشريف ، وبعضه في كتب اللغة كمعرفة مورد الأمثال ، وبعضه في كتب التاريخ والأدب كمعرفة بعض النظم والعادات العربية التي ينبنى فهم النص الشرعي على معرفتها ،

وبعضه في كتب السيرة كمعرفة ظروف وملابسات النصوص الشرعية القرآنية والحديثية التي نزلت أو قيلت في الحروب والغزوات .

لهذا كله رأينا ابن تيمية يوسع من عناصر سياق الحال لأجل استيفاء كل ماله علاقة بمعرفة المراد من النص الشرعي . فهناك عنصر يتعلق بمعرفة (ذات المتكلم) ، فإذا عُنِيَ المتكلم استطعنا تمييز ما يصح حمل النص عليه مما لا يصح ، فقد يكون المتكلم الله تعالى أو الرسول ﷺ أو أحد الصحابة أو غير ذلك ، ودلالة النص قد تختلف باختلاف المتكلم .

وهناك عنصر يتعلق بمعرفة (العادة) التي يسير عليها المتكلم في كلامه . ويبين ابن تيمية أن هذه قد تكون :

أ - عادة خاصة بالمتكلم في بعض ألفاظه أو أساليبه .

ب - وقد تكون عرفاً عاماً يشملها هو وأفراد بيئته اللغوية .

ويقول في ذلك : « ينبغي إذا ذكر لفظ من القرآن أو الحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ : ماذا عني بها الله ورسوله ، فيُعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده ، وهي العادة المعروفة من كلامه . ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره ، وكانت النظائر كثيرة : عُرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ ، بل هي لغة قومه .. » (١)

فالعادة اللغوية إذن قد تكون خاصة كلغة القرآن أو الحديث ، وقد تكون عامة كلغة قوم النبي ﷺ ، وهي اللغة العربية المشتركة .

وقد أشار ابن تيمية في أكثر من مقام إلى أن اختلاف المتكلم له أثر في اختلاف الدلالة ، فمن ذلك قوله في نفي أن يكون « استوى » بمعنى : « استولى » في قوله تعالى عن نفسه (استوى على العرش) على ما يذهب إليه فرق المؤولة ، يقول : « إنه لو ثبت أنه - يقصد (استوى) بمعنى (استولى) - من اللغة العربية : لم يجب أن يكون من لغة العرب العرباء ، ولو كان من لفظ بعض العرب العرباء لم يجب أن يكون من لغة رسول الله ﷺ ، ولو كان من لغته لكان بالمعنى المعروف في الكتاب والسنة ، وهو الذي يراد به ، ولا يجوز أن يراد معنى آخر » (٢)

وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى اختلاف المستويات اللغوية ، بل اختلاف عادة الأفراد اللغوية ممن ينتمي إلى مستوى واحد ، مما يوجب معرفة عين المتكلم إذا أردنا فهم النص فهماً سليماً .

وما أكثر ما يرد عند ابن تيمية قوله « لغة النبي ﷺ » أو « لغة الفقهاء » أو « لغة مالك » أو

« لغة الجهمية » أو « لغة فلاسفة اليونان » أو « لغة قريش » أو « اللغة العامة » ... الخ^(١) وكل هذا التعيين لا مبرر له إلا اختلاف الدلالة من متكلم إلى آخر .

وابن تيمية في تمثيله بهذه الأنواع المختلفة للغة يتدرج مما يعرف في علم اللغة بـ « اللهجة الفردية » إلى « اللغة العامة » ، يوضح ذلك الشكل التالي مبيناً فيه المصطلحات اللغوية المناسبة لأمثلة ابن تيمية :

م	أمثلة ابن تيمية	المصطلح العربي	المصطلح الأجنبي
١	لغة النبي ﷺ أو (لغة مالك)	(لهجة فردية) أو (لهجة)	Idiolect*
٢	(لغة الفقهاء) أو (لغة الفلاسفة)	لهجة خاصة	Register*
٢	(اللغة العامة)	اللغة	Language*

فابن تيمية يشترط التفريق بين المستويات اللغوية لمعرفة العرف اللغوي الخاص بكل مستوى . وكذلك الحال في عنصر (السامع) ، وكان ينبغي لابن تيمية أن ينص هنا على اعتبار عادة السامع أيضاً ، لكن لعله لما كان همه فهم دلالة النص الشرعي في المقام الأول اكتفى هنا بمعرفة العادة اللغوية لصاحبه الشارع ، أما في غير هذا المكان فقد نص على أهمية معرفة (حال السامع) وعادته اللغوية ، كقوله مثلاً :

« والحال - حال المتكلم والمستمع - لا بد من اعتباره في جميع الكلام ، فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف ، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه ، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم ، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه ، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية فالتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى ، فإن اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده عرف عادته في خطابه وتبين

(١) انظر على التوالي : الرد على المنطقيين ٢٧٦ مجموع الفتاوى ٨ / ٥٠٢ ، السابق ٨ / ٤٥ أي مالك بن أنس ، السابق ٦ /

٣٩٥ ، الرد على المنطقيين ٢٧٦ ، نقض التأسيس ١ / ٤٩٢ ٤٩٣ ، منهاج السنة ٢ / ١٥١

(*) انظر في شرح هذه المصطلحات (معجم المصطلحات اللغوية) ، رمزي البعلبكي ٢٣٥ ، ٤٢٣ ، ومعجم اللسانيات الحديثة ، سامي

عياد حنا وزملائه ، ص ٦١

له من مراده مالا يتبين^(١) ويقول أيضاً :

« قد يكون التعريف باللام في الموضعين ومع هذا يختلف المعنى ، كما في لفظ (الرسول) (٢) ؛ لأن جزء الدلالة معرفة المخاطب » (٣) ونلاحظ أنه صاغ الجملة الأخيرة مصاغ القاعدة التي تقول : « إن معرفة السامع تعطينا بعض الدلالة » ، وفي هذا نص واضح على أن تلك المعرفة هي من الدلالة العامة للنص .

ولهذا ينكر ابن تيمية على الفرق المخالفة للسلف التي تفسر القرآن وتحمل نصوصه على عقائدها التي يزعمون أنها الحق دون أن يضعوا نصب أعينهم هذه الشروط المهمة لتفسير أي نص خاصة النص الشرعي ، ومنها : النظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به ، والتفكير في هذه التفسيرات التي يزعمونها : هل تناسب وعلم الله أو عدله أو قدرته أو كمال صفاته ... ، وهل تناسب وحال المنزل عليه ﷺ وحال المخاطبين به الذين شهدوا وعاشوا ظروف تنزيله أولاً ؟ فيبين ابن تيمية أن أكثر ما يقع الخطأ في التفسير من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وأتباعهم بإحسان : إحداهما : قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها . والثانية : قوم فسروا القرآن بمجرد مايسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب ، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به . فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظير إلى ماتستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان . والآخرون راعوا مجرد اللفظ ومايجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام » (٤)

ففي هذا النص القيم على إيجازه يقسم ابن تيمية أصحاب المناهج الخاطئة في التفسير قسمين :

الأول : دخل عليهم الخطأ في منهجهم من جهة إغفال النظر إلى (السياق اللغوي) وعدم الحرص على أن يكون متلائماً مع المعنى الذي يدعونه للنص القرآني .

والثاني : دخل عليهم الخطأ في منهجهم من جهة إغفال النظر إلى (سياق الحال) وعدم الحرص أيضاً على أن يكون متلائماً ومؤيداً للمعنى الذي يزعمونه .

والذي يعيننا هنا في المقام الأول هو القسم الثاني . وقد ذكر ابن تيمية بعض الأمثلة عليه من تفاسير الرافضة الباطنية ، « كقولهم (تبت يدا أبي لهب) : هما أبوبكر وعمر !! و (لئن أشركت ليحبطن عملك) أي بين أبي بكر وعلي في الخلافة !! و (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) هي

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ١١٥

(٢) يقصد في قوله تعالى (.. فعصى فرعون الرسول) وقوله (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم)

(٣) السابق ٢٠ / ٤٣٨

(٤) السابق ١٣ / ٣٥٥ - ٣٥٦

عائشة !! و (قاتلوا أئمة الكفر) طلحة والزبير !!! .. » ^(١) إلى أشباه ذلك من ترهاتهم التي وصفها ابن تيمية بأنها « لا يقضي العالم منها عجبه » ^(١)

وابن تيمية - وغيره من علماء السنة - إنما يرفضون أمثال هذه التفسيرات الباطلة بالضرورة لأنها تخالف بل تضاد سياق الحال لهذه النصوص القرآنية ، إذ يستحيل أن يجعل الله تعالى أبابكر وعمر - وقد رفعهما فوق أفراد الأمة بعد النبي ﷺ إلى قيام الساعة - أن يجعلهما أنصار أبي لهب !! وكذا يستحيل هذا عند كل المسلمين الذي يعلمون مكانتهما عند رسول الله ﷺ وعند الصحابة ومن بعدهم من المسلمين . وكذا يقال في بقية تفسيراتهم المنحرفة .

أسباب النزول :

ومن عناصر سياق الحال المهمة التي ذكرها ابن تيمية غير ماسبق ، وجعلها معينة على فهم النص الشرعي : (أسباب نزول الآيات القرآنية) ، يقول في ذلك : « ومعرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية ؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب » ^(٢) بل يجعل - كغيره من الفقهاء المحققين - السبب عامةً مُعيناً على فهم أي كلام غير القرآن ، فيقول : « ولهذا كان أصح قولي الفقهاء أنه إذا لم يعرف مانواه الخالف رُجع إلى سبب يمينه وما هيَّجها وأثارها » ^(٢)

تفسير الصحابة :

ومما يدخل في سياق الحال عند ابن تيمية فيما يتعلق بالنصوص الشرعية قرآناً وحديثاً : (تفسير الصحابة) لتلك النصوص ، إذ هذا التفسير يعبر عن فهمهم للنصوص التي سمعوها مباشرة والتي هي بلغتهم ، وهو يشير إلى العرف العام الذي تشترك فيه لغة النصوص الشرعية مع لغتهم . ولذا نجد ابن تيمية يقدم بعد تفسير القرآن بالقرآن ثم بالحديث : تفسير الصحابة رضي الله عنهم يقول في ذلك : « إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن ^(٣) والأحوال التي اختصوا بها ، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح .. » ^(٤)

ولذلك أنكر على المعتزلة تفاسيرهم التي لا يراعون في كثير منها تفسير الصحابي ظناً منهم أن من

(١) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٥٩

(٢) السابق ١٣ / ٣٣٩

(٣) يحتمل أن يكون الأصل : « القرائن »

(٤) مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٦٤

كان عالماً باللغة العربية كفاه ذلك في معرفة معنى النص القرآني وإدراك المقصود بكلام الله تعالى ، مثل ما يوجد في تفسير القاضي عبد الجبار الهمداني وشيخه أبي علي الجبائي وتفسير الرمانى وتفسير الكشاف للزمخشري ، وهؤلاء مثل بهم ابن تيمية ^(١) وقال فيهم : « والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لافي رأيهم ولا في تفسيرهم . ومامن تفسير من تفاسيرهم الباطلة ، إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة .. » ^(٢) ويقول : « .. وفي الجملة : من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك ؛ بل مبتدعاً وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه ، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلتها وطرق الصواب . ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً .. » ^(٣)

والواقع أن علماء السلف رحمهم الله كانوا يدركون هذه الحقيقة ، حتى اللغويون منهم ، وكانوا يتخرجون من تفسير القرآن الكريم إلا إذا اضطروا إلى ذلك بأن لم يوجد مثلاً من يفسر غير المسئول ، وحينئذ لا يجيب المسئول منهم إلا بما علم تفسيره إما من القرآن نفسه أو من الحديث أو من الصحابة ، هذا إذا لم يكن التفسير متعلقاً بمعنى لغوي محض ، فهذا عبدة السلماني يسأله ابن سيرين عن آية فيقول : « [اتق الله و] عليك بالسداد ، فقد ذهب الذين علموا [أو قال : كانوا يعلمون] فيم أنزل القرآن » ^(٤) . وقال يزيد بن أبي يزيد : « كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس ، فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن سكت كأن لم يسمع » ^(٥) .

ومعلوم ما قابل به علماء السلف أبا عبدة معمر بن المثنى من الإنكار عليه تفسيره الذي عرف « بمجاز القرآن » أو « غريب القرآن » ^(٦) ، فقال أبو عمر الجرمي : « أتيت أبا عبدة بشيء منه فقلت له : عمّن أخذت هذا يا أبا عبدة ، فإن هذا خلاف تفسير الفقهاء ؟ فقال لي : هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم فإن شئت فخذه وإن شئت فذر » ^(٧) ، وقال أبو حاتم اللغوي القارئ : « ما يحل لأحد أن يقرأه إلا على شرط إذا مر بالخطأ أن يبينه ويغيره » وقال : « إنه

(١) السابق ١٣ / ٣٥٧

(٢) السابق ١٣ / ٣٥٨

(٣) السابق ١٣ / ٣٦١ - ٣٦٢

(٤) تفسير الطبري ١ / ٦٢ . وقد جمعت في النص بين ألفاظ الطريقتين اللذين أوردهما الطبري عن ابن سيرين

(٥) السابق ١ / ٦٣

(٦) جاءت التسميتان في قصة مع أبي حاتم السجستاني . انظر طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ١٧٦

(٧) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ١٧٦

أخطأ وفسر القرآن على غير ما ينبغي «^(١) . وكذا الأصمعي والفراء عابا عليه هذا الكتاب^(٢) مع أن هذا الأخير قد نُسب إلى الاعتزال ، وذم بعضُ أئمة السلف تفسيره لخروجه عن تفاسير الصحابة أيضاً . والواقع أن مجاز القرآن لأبي عبيدة كان أول كتاب ذي منهج صريح في تبني تفسير القرآن من جهة اللغة العربية دون نظر إلى تفسير الرسول ﷺ وتفسير الصحابة ، وإن كلمته الأنفة تشير إلى هذا المنهج إذ يقول (هذا تفسير الأعراب) فهو يركن إلى ما يُحتمل أن يكون هو المقصود في الآية بحسب جوازه في الأسلوب العربي لا بحسب نقله عن الرسول وعن الصحابة ، وهذا بلاشك خطأ بَيِّن . ولقد أشار أيضاً إلى منهجه هذا في مقدمة تفسيره إذ يقول : « لم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ومما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص .. »^(٣) والحق أنهم لم يكونوا يسألونه عن المعاني اللغوية المعلومة لديهم من لغتهم ؛ لكنهم كانوا يسألونه عن بعض هذه المعاني مما لم يعلموه بسبب اختلاف اللهجات ، كما روي عن عمر سؤاله عن معني « الأب » و « التخوف »^(٤) وكما ثبت عن عدي بن حاتم جهله بمعني الخيط الأبيض والأسود في قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حتى بين له الرسول ﷺ المعني^(٥) .

هذا في المعني اللغوي الوضعي أما في المقصود بالنص القرآني فهذا بلاشك كانوا يسألون عنه النبي ﷺ حتى كبار الصحابة وفقهائهم ، وهذا لا يجادل فيه عالم ، إذا لو كانوا يعلمون ذلك دون تعليم الرسول فما حاجة الرسول ﷺ ؟ ولم دعا لابن عباس بقوله « .. وعلمه التأويل » ؟ ولم قال لمن حضره من الناس : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » ؟

فإذن قول أبي عبيدة على إطلاقه ليس بصحيح .

ولعل أبا عبيدة بمنهجه هذا المخالف لمنهج السلف هو الذي فتح الباب لمن بعده من المعتزلة وغيرهم ممن زعموا إمكان معرفة مراد الله تعالى بكلامه دون الحاجة إلى تفسير الرسول والصحابة رضي الله عنهم ، كالقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره الذي عقد فصلاً في « مغنيه » ترجمه بقوله :

« فصل : في أن مراد الله تعالى بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف »^(٦) ومما قاله فيه :

« يجب أن يكون حكم أهل سائر الأمصار إذا عرفوا اللغة وما ذكرناه من وجه دلالة الكلام أن تكون

(١) السابق ١٧٦ .

(٢) تاريخ بغداد ١٣ / ٢٥٥ . وفي هذه الصفحة نقاش بين الأصمعي وأبي عبيدة يدافع فيه الثاني عن منهجه في تفسيره .

(٣) مجاز القرآن ١ / ٨ (٤) انظر عمدة الحفاظ ، للسمين الحلبي ، (أبب) و (خوف)

(٥) روى الحديث جماعة من المحدثين ، انظر مثلاً تفسير ابن أبي حاتم ١ / ٣١٨

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جزء « إعجاز القرآن » ، ١٦ / ٣٦١

حالهم كحال الصحابة والتابعين وألا يكون لابن عباس ومجاهد وسائر المفسرين مزية على غيرهم في صحة الاستدلال وفي جواز أن يفسر القرآن ويتأوله ، وإنما يتقدم البعض على البعض من حيث يتقدم في معرفة اللغة ويبرز فيها .. » ^(١) فاستلزم هذا المعتزلي من التقدم والتبريز في اللغة العربية - على حد قوله - معرفة مراد الله تعالى بكلامه دون الاستعانة بتفسير الرسول ولا الصحابة ولا التابعين . ولم يعلم أن الدلالة لا تؤخذ فقط من سياق اللغة بل منه ومن سياق الحال الذي من أهم عناصره تفسير الملايس لظروف النص والمشاهد له وللمتكلم به .

ولذلك حكم ابن تيمية - في كلامه السابق - على منهج المعتزلة في تفسير القرآن بالبطلان ، وذلك لاعتماد أصحابه على طريق واحد من طرق التفسير وهو طريق اللغة ، وهو - وحده - لا يكفي كما أن الطريق الثاني وحده - وهو تفسير الرسول والصحابة - لا يكفي مع الجهل باللغة العربية ، والصواب هو الجمع بين الطريقتين : العلم باللغة العربية مع العلم بالتفسير المنقول ، لنكون مشابهين للسلف من الصحابة والتابعين في جمعهم بين الطريقتين ، فقد كانوا علماء باللغة - وإن كان علمهم بها ضرورة - وكانوا علماء بالتفسير المنقول .

ومن الذين عاب ابن تيمية تفسيرهم لمشابهته تفاسير المعتزلة : الفراء الكوفي ، فقد نقل عن الإمام أحمد ذمه له ولكتابه للسبب الذي تحدثنا عنه إذ يقول : « كان أحمد بن حنبل ينكر على الفراء وأمثاله ما ينكره ، ويقول : كنت أحسب الفراء رجلاً صالحاً حتى رأيت كتابه في معاني القرآن » ^(٢) وقال ابن تيمية : « .. الفراء وأمثاله ممن أنكر عليهم الأئمة حيث يفسرون القرآن بمجرد ظنهم وفهمهم لنوع من علم العربية ، وكثيراً لا يكون ما فسروا به مطابقاً » ^(٣) .

(١) السابق ١٦ / ٣٦١

(٢) مجموع الفتاوى ١٦ / ١٥٥

(٣) السابق ١٦ / ١٥٩

٢ - سياق النص :

لقد اهتم ابن تيمية أكثر ما اهتم في علاجه لقضايا سياق النص بأربعة أمور تنتمي إلى السياق اللغوي أو سياق النص وهي : ما يمكن أن يُعبّر عنه (بالتضام) و (الاقتران) و (جمع النظائر) و (السياق السالب أو الصفري) .

أ - التضام :

ويُعبّر عنه ابن تيمية غالباً بـ « الإضافة » أو « القيود » ولا يقصد كما هو واضح من كلامه الإضافة النحوية الخاصة وإنما يعني المعنى العام من الإضافة ، أي الإضافة اللغوية ، وهي نسبة شيء إلى شيء . أما « القيود » فكل سياق خاص ترد فيه الكلمة هو قيد لمعناها الخاص الذي تختلف به عن سياق آخر يكون قيداً لمعنى آخر لتلك اللفظة .

فقد بين ابن تيمية أن الكلمة الواحدة قد تضاف أو تنسب إلى أشياء مختلفة فيتعدد معناها ويختلف بحسب ما تضاف إليه ، أي بعبارة أخرى : يتعدد معناها بحسب اختلاف سياقها الإضافي . ولقد كانت أمثلته مركزة على صفات الله تعالى وصفات خلقه لبيان أن الكلمة الواحدة تضاف إلى الله تعالى فيكون لها معنى خاص به تعالى وتضاف إلى المخلوق فيكون لها معنى آخر خاص به . وهو يردّ بذلك على فئات من الفرق أخطأت في هذه الحقيقة ، كالمعتزلة الذين أثبتوا لله تعالى أسماء وصفات مجردة من المعنى نفيّاً للتشبيه بزعمهم ، وكالأشاعرة الذين أولوا صفات الله تعالى هروباً من التشبيه أيضاً بزعمهم . وغفلوا عن أن معنى الكلمة يختلف بحسب سياقها التي هي فيه . يقول ابن تيمية في معرض الحديث عن صفتي (استواء) الله و (نزوله) سبحانه وتعالى وعن بقية صفاته :

« هذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الإطلاق ، ولا عند الإضافة إلى الله تعالى ، ولكن عند الإضافة إليهم : فاسم (العلم) يستعمل مطلقاً ويستعمل مضافاً إلى العبد ، كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) ويستعمل مضافاً إلى الله كقوله (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فإذا أضيف العلم إلى المخلوق لم يصح أن يدخل فيه علم الخالق سبحانه ولم يكن علم المخلوق كعلم الخالق ، وإذا أضيف إلى الخالق كقوله (أنزله بعلمه) لم يصلح أن يدخل فيه علم المخلوقين ، ولم يكن علمه كعلمهم . وإذا قيل (العلم) مطلقاً ؛ أمكن تقسيمه ، فيقال : العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث ، فلفظ العلم عام فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة ^(١) .. وكذلك إذا قيل : (الإرادة) و (الرحمة) و (المحبة) تنقسم إلى إرادة الله

(١) انظر ماسبق من الحديث عن موقف ابن تيمية من (الحقيقة والمجاز) لنعلم أن ورود لفظ « الحقيقة » هنا لا يعارض ماسبق أن ذكرناه من نقص ابن تيمية لنظريته الحقيقة والمجاز في موقفه الأخير من هذه النظرية .

ومحبته ورحمته وإرادة العبد ومحبه ورحمته .. » ^(١) و « الله تعالى يوصف [بهذه الأسماء والصفات] على وجه لا يماثل أحداً من المخلوقين وإن كان بين كل قسمين قدراً مشتركاً ، وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق ، فإذا قُيِّد بأحد المحلين تقيّد به .. والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات .. » ^(٢) ثم بيّن فساد هذه الأوجه .

وقال عن لفظ « الوجود » : « اللفظ من الألفاظ المتواطئة ، ولكن بالإضافة يخص أحد المتضمنين » ^(٣)

لاستواء

ويقول : « والجاهل يضل بقوله المتكلمين : إن العرب وضعوا لفظ (لاستواء) الإنسان على المنزل أو الفلك أو استواء السفينة على الجودي ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات فهذا كما يقول القائل : إنما وضعوا لفظ (السمع) و (البصر) و (الكلام) لما يكون محله حدقه وأجفاناً واصمخه وإذنا وشفيتين ، وهذا ضلال في الشرع وكذب ، وإنما وضعوا لفظ (الرحمة) و (العلم) و (الإرادة) لما يكون محله مضغة لحم وفؤاد ، وهذا كله جهل منه : فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه ، فإذا قالت (سمع العبد) و (بصره) و (كلامه) و (علمه) و (إرادته) و (رحمته) فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد . وإذا قيل (سمع الله ، وبصره ، وكلامه ، وعلمه ، وإرادته) ورحمته) كان هذا متناولاً لما يخص به الرب ، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز » ^(٤)

ويبين خطأ من ذهب إلى أن أسماء الله وصفاته مقولة بالاشتراك اللفظي فيقول : « إن المشتركين اشتراكاً لفظياً لا معنوياً كلفظ (المشتري) المقول على الكوكب والمبتاع و (سهيل) المقول على الكوكب وعلى ابن عمرو ؛ فإنه إذا سمع المستمع قائلاً يقول له : جاءني سهيل بن عمرو ، وهذا هو المشتري لهذه السلعة ؛ لم يفهم من هذا اللفظ كوكباً أصلاً إلا أن يعرف أن اللفظ موضوع له ، فإذا لم تكن أسماؤه [يعني الله تعالى] متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلاً ، إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته ؛ وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته ، فلم يعرفوا شيئاً » ^(٥)

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٠ - ٢٠١

(٢) السابق ٥ / ٢٠١ - ٢٠٢

(٣) السابق ٥ / ٢٠٤

(٤) السابق ٥ / ٢٠٨ . و

(٥) السابق ٥ / ٢١٠

وبيّن أهمية التنبيه إلى اختلاف دلالة الكلمة بحسب ما تُضاف أو تُضم إليه بقوله :
 « فليتدبر اللبيب هذا ، فإنه يحل شبهات كثيرة .. » ^(١) . كما يؤكد على أن مذهب السلف في
 الأسماء و الصفات هو الحق لأنهم أدركوا هذه الحقيقة اللغوية التي خفيت عن الفرق الخارجة عنهم ،
 يقول : « وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية الاستقامة
 والسداد والصحة والاطراد ، وأنه مقتضى المعقول الصريح والمنقول الصحيح وأن من خالفه كان مع
 تناقض قوله المختلف الذي يُؤفك عنه مَنْ أُنك خارجاً عن موجب العقل والسمع مخالفاً للفترة
 والسمع » ^(٢)

وإن ابن تيمية بتوضيحه لقضية اختلاف دلالة الكلمة باختلاف ضمائمها يسبق اللغويين المحدثين
 - خاصة السياقيين منهم - الذين تحدثوا عن هذا الجانب من السياق اللغوي ، كالدكتور تمام حسان مثلاً
 الذي قال : « إن من طبيعة المعنى المعجمي أن يكون متعددًا ومحتملاً .. وإن تعدد معنى الكلمة في
 المعجم يرجع إلى صلاحيتها للدخول في أكثر من سياق ، وثبت ذلك لها بسبق استعمالها في نصوص
 عربية قديمة وحديثة .. » ^(٣) وضرب مثلاً لهذا التعدد والاحتمال بكلمتي (صاحب) و (ضرب)
 فقال : « كلمة (صاحب) يتعدد معناها على النحو التالي :

١ - لقب (أي ذو)	نحو	صاحب الجلالة .
٢ - مالك	نحو	صاحب البيت .
٣ - صديق	نحو	صاحبي .
٤ - رفيق	نحو	صاحب رسول الله .
٥ - منتفع	نحو	صاحب المصلحة .
٦ - مستحق	نحو	صاحب الحق .
٧ - مقتسم	نحو	صاحب نصيب الأسد .

فكلمة (صاحب) بمفردها تحتل هذه المعاني السبعة ولا تختص بواحد منها إلا عند التضام مع
 المضاف إليه . وهذا التضام أضعف صورة من صور الدخول في السياق ، ولذلك يعتبر كل مثال من
 الأمثلة السبعة الواردة مما يحدد معنى واحداً معيناً للكلمة « ^(٣) ثم ذكر المعاني المحتملة لكلمة
 (ضرب) .

(١) السابق ٥ / ٢٠٦

(٢) السابق ٥ / ٢١٢ - ٢١٣

(٣) اللغة العربية معناها ومبناها ٣٢٣ - ٣٢٤

ب - الاقتران :

ويقابله عند ابن تيمية (التجريد) أو (الأفراد) ويستعمل بدلها أحياناً (التقييد والإطلاق) ، وهذا العنصر يختلف عن التضام في أن الأول نسبة شيء إلى شيء . أما الاقتران فهو عند ابن تيمية اجتماع شيئين في السياق . وذلك بأن تقترن كلمة بأخرى فيكون لها حال الاقتران دلالة تختلف عن دلالتها في حال التجرد عن تلك الكلمة ، أو في حال اقترانها بكلمة غيرها .

يقول ابن تيمية : « الاسم الواحد تختلف دلالاته بالأفراد والاقتران ، فقد يكون عند الأفراد فيه عمومٌ لمعنيين ، وعند الاقتران لا يدل إلا على أحدهما . كلفظ (الفقير) ، و (المسكين) إذا أُفرد أحدهما تناول الآخر ، وإذا جمع بينهما كان لكل واحد مسمى يخصه . وكذلك لفظ (المعروف) و (المنكر) إذا أطلقا كما في قوله تعالى ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (نور ١٥٧) دخل فيه : (الفحشاء) و (البغي) ، وإذا قُرُن بالمنكر أحدهما كما في قوله تعالى ﴿ إِنْ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ (الغالب ٤٥) أو كلاهما في قوله تعالى ﴿ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (النحل . ٩) كان اسم المنكر مختصاً بما خرج من ذلك على قول ، أو متناولاً للجميع على قول ، بناء على أن الخاص المعطوف على العام هل يمنع شمول العام له ؟ أو يكون قد ذكر مرتين ؟ فيه نزاع »^(١)

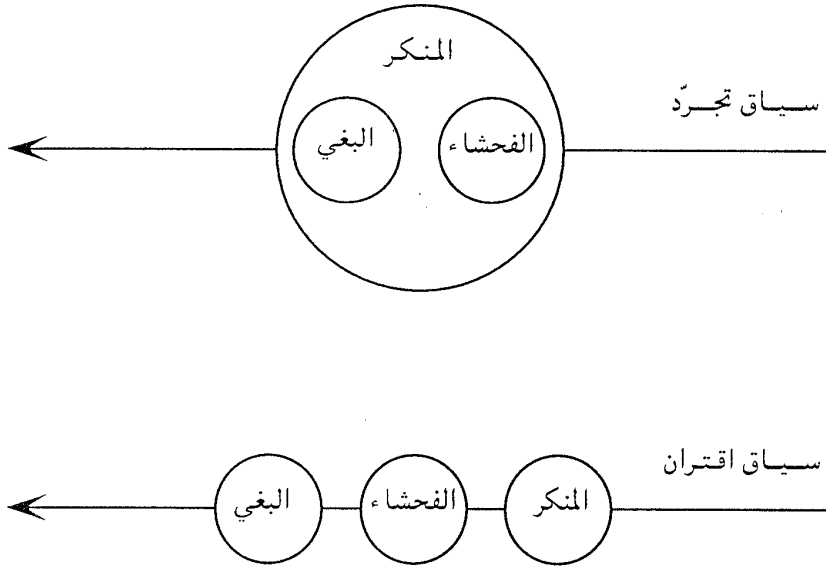
وبيّن ابن تيمية أن هذا « أصل جامع تنبني عليه معرفة النصوص وردّ ما تنازع فيه الناس إلى الكتاب والسنة ، فإن الناس كثر نزاعهم في مواضع في مسمى (الإيمان) و (الإسلام) لكثرة ذكرهما وكثرة كلام الناس فيهما . والاسم كلما كثر التكلم فيه ؛ فتكلم به مطلقاً ومقيداً بقيد ، ومقيداً بقيد آخر في موضع آخر ؛ كان هذا سبباً لاشتباه بعض معناه ، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك . ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه ويكون ماسمعه مقيداً بقيد أوجب اختصاصه بمعنى فيظن معناه في سائر موارده كذلك . فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة ، وعلم مأخذ الشبه أعطى كل ذي حق حقه »^(٢) ويقول : « التحقيق أن الدلالة تختلف بالتجريد والاقتران كما قد بيناه . ومن فهم هذا انحلت عنه إشكالات كثيرة في كثير من المواضع حاد عنها طوائف ؛ مسألة (الإيمان) وغيرها »^(٣)

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٥٥١ - ٥٥٢

(٢) السابق ٧ / ٣٥٦ - ٣٥٧

(٣) السابق ٧ / ٣٦٠

وما تحدث عنه ابن تيمية هنا من الاقتران والتجرد له علاقة بالعموم والخصوص ، (فالمنكر) إذا لم يقترب (بالفحشاء) و(البغي) عمهما في السياق وإذا اقترن بهما تخصصت دلالتة وأصبح يتناول ما لا يتناول الفحشاء والبغي من المنكرات . ويمكن توضيح ذلك بهذا الشكل :



والواقع أن ابن تيمية قد قدّم لنا بفكرة (الاقتران والتجرد) هذه طريقة جيدة لدراسة موضوعين من موضوعات الألفاظ :

الأول : الحقول الدلالية .

والثاني : الترادف .

١ - أما الأول ، فيمكن الاستفادة من هذه الفكرة السياقية التي قدمها ابن تيمية للكشف عن الفروق أو المراتب الدلالية بين الألفاظ التي تنتمي الى حقل واحد ، مثل ألفاظ (العبادة) : كالتوكل والاستعانة والطاعة والتقوى .. وابن تيمية وإن كان يطبقها على الألفاظ الشرعية فقط إلا أنه يمكن توسيع نطاق التطبيق ليشمل النصوص غير الشرعية .

وقد طبق ابن تيمية اختبار (الاقتران والتجرد) هذا على عدة نصوص قرآنية تحتوي على ألفاظ ذات مجال أو حقل واحد ، وخرج بنتيجة أن الكلمة التي تحمل عنوان الحقل المعين أو تدل على ألفاظه المختلفة قد تعبّر عن هذا المعنى المعجمي العام أحيانا - وذلك إذا لم يقترب بها أحد ألفاظ حقلها الدلالي - وقد تنحسر دلالتها عن ذلك المعنى العام إلى معنى خاص ، وذلك إذا اقترن بها أحد ألفاظ حقلها .

والسبب الرئيسي الذي جعله يعالج هذه المسألة ويأتي بهذه الفكرة السياقية لحلها هو خوضه في قضية دلالة لفظ (الإيمان) وعلاقته بلفظ (الإسلام) في النصوص الشرعية وفي تفسير السلف . فنحن نعلم أن هناك من خالف السلف وخالف - قبل - النصوص الشرعية في معنى (الإيمان) فزعم أنه مجرد التصديق القلبي وأنه لا يطلق على الأعمال إلا مجازاً ، وأطلقوا هذا القول . وهناك مذاهب أخرى تخالف مذهب السلف لاجابة بنا هنا إلى ذكرها .

وعلى كلٍ فأياً ما كان السبب فالذي يعيننا هنا - كما عانا في كل مكان في هذا البحث - هو الوجه أو الجانب اللغوي في كل قضية شرعية يخوضها ابن تيمية ، وكيف أفاد منه في توضيح أي قضية عقدية أو عملية .

ولننقل بعض النصوص من كلام ابن تيمية لنرى كيف أفاد من فكرة (الاقتران والتجرد) في بيان العلاقة بين بعض الألفاظ القرآنية التي تنتمي إلى حقل واحد يقول ابن تيمية :

« من هذا الباب لفظ (العبادة) ، فإذا أمر بعبادة الله مطلقاً دخل في عبادته كل ما أمر الله به ، (فالتوكل) عليه مما أمر به و (الاستعانة) به مما أمر به ، فيدخل ذلك في مثل قوله ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (الزمر ١٦) وفي قوله ﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ﴾ (النساء ٢٦) وقوله ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ (النساء ١) .. وقوله ﴿ أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون ﴾ . ثم قد يقرن بها اسم آخر كما في قوله تعالى ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ (الفاتحة ٥) وقوله ﴿ فاعبدوه وتوكل عليه ﴾ (هود ١٢٢) وقول نوح ﴿ اعبدوا الله واتقوه وأطيعون ﴾ (نوح ٣) « (١)

ويقول :

« وكذا اسم (التقوى) إذا أفرد دخل فيه كل فعل مأمور به وترك كل محذور ، وهذا كما في قوله ﴿ إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر ﴾ (المائدة ٥٥) . وقد يقرن بها اسم آخر كقوله ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾ (الطلاق ٢) وقوله ﴿ إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين ﴾ (يوسف ٩٠) وقوله ﴿ واتقوا الله وكونوا مع الصادقين ﴾ وقوله ﴿ اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ (آل عمران ١٠٢) .

فقوله ﴿ اتقوا الله وقلوا قولاً سديداً ﴾ (الأمل ٧) مثل قوله ﴿ آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ (الحديد ٧) وقوله ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون .. وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا .. ﴾ (البقرة ٨٥) فعطف قولهم على الإيمان كما عطف القول السديد على التقوى ، ومعلوم أن التقوى إذا أطلقت دخل فيها القول السديد ، وكذلك (الإيمان) إذا أطلق دخل فيه السمع والطاعة لله وللرسول .. « (٢) ويقول : « ولفظ (الضلال) إذا أطلق تناول من ضلّ عن الهدى

، سواء كان عمداً أو جهلاً .. ثم قد يقرن بالغى والغضب ، كما في قوله (ماضلٌ صاحبكم وماغوى) وفي قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .. »^(١)

٢ - وأما الموضوع الثاني فقد أفاد فيه أيضاً ابن تيمية من هذه الطريقة ، ووضع لنا بذلك معياراً يضاف الى المعايير التي ذكرها الأقدمون والمحدثون في تمييز درجات الترادف بين الألفاظ التي يعبر بها عن معنى واحد^(٢) .

وقد مضى الحديث عن الترادف في الفصل الأول من هذا البحث . إلا أننا نريد أن نرى هنا كيف أفاد ابن تيمية من (الاقتران والتجرد) في السياق اللغوي في الكشف عن الترادف وعدمه بين بعض الألفاظ يقول ابن تيمية : « (البر) إذا أطلق كان مسماها مسمى (التقوى) ، و (التقوى) إذا أطلقت كان مسماها مسمى (البر) . ثم قد يجمع بينهما كما في قوله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى) »^(٣) ويقول : « وكذلك اسم (الفقير) إذا أطلق دخل فيه (المسكين) . وإذا أطلق لفظ (المسكين) تناول الفقير . وإذا قرن بينهما فأحدهما غير الآخر . فالأول كقوله (وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) وقوله (فكفارته إطعام عشرة مساكين) والثاني كقوله (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) »^(٤)

ومعنى ذلك أن من معايير الترادف وعدمه : أنه إذا كانت كلمتان - أو أكثر - تشمل كل واحدة منهما عدة أشياء بعينها فإنهما مترادفتان إذا استعملت كل واحدة منفردة عن الأخرى . مثل (البر) و (التقوى) إذا انفردا كما يقول ابن تيمية ، ومثل (الفقير) و (المسكين) . أما إذا اقترنا فحينئذ يكون بينهما اختلاف ، أو بعبارة أخرى : يشتركان في معنى عام ، ثم ينفرد أحدهما بزيادة أو خصوصية في المعنى لا توجد في الآخر .

وهذا في الحقيقة رأى جيد تؤيده النصوص القرآنية على ما يظهر من تفاسير السلف ، ولناخذ على ذلك مثلاً من تفسير الطبري . لقوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين ..) إذ قرن بين (الفقير) و (المسكين) لنرى مدى وجهة رأي ابن تيمية .

وقبل ذلك نذكر الأقوال المختلفة للغويين في الفرق بين (الفقير) و (المسكين) وقد لخصها ابن السيد البطليوسي مع حجج أصحابها حين علّق على قول ابن قتيبة في « أدب الكتاب » : « .. (الفقير)

(١) السابق ٧ / ١٦٦ - ١٦٧

(٢) انظر فيما كتبه الأقدمون من معايير - على سبيل المثال - : « الفروق اللغوية » للعسكري ص ١٤ . وفيما كتبه المحدثون : انظر - مثلاً - « اللغة والمعنى والسياق » لجون لاينز ت عباس صادق عبد الوهاب ٥٤ - ٥٩

(٣) مجموع الفتاوى ٧ / ١٦٥

(٤) السابق ٧ / ١٦٧

و (المسكين) لا يكاد الناس يفرقون بينهما . وقد فرق بينهما الله في آية الصدقات ، فقال جل ثناؤه (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) وجعل لكل صنف سهماً . والفقير : الذي له البلغة من العيش . والمسكين : الذي لا شيء له . قال الراعي :

أما الفقيرُ الذي كانت حلوتُهُ وفقَّ العيال فلم يُتركْ له سبْدُ

فجعل له حلوبة ، وجعلها وفقاً لعياله ، أي قوتاً لافضل فيه « ^(١)

فقال ابن السيد :

« هذه المسألة قد تنازع فيها الناس :

١ - فقال قوم : (الفقير) أحسن حالاً من (المسكين) ، لأن الفقير الذي له بلغة من العيش والمسكين هو الذي لا شيء له « ^(٢) ثم ذكر حججهم ، وتلخيصها :

أ - بيت الراعي الذي أنشده ابن قتيبة .

ب - قوله تعالى (أو مسكيناً ذا متربة) ، أي لصق بالتراب من شدة حاله .

ج - أن المسكين « مفعيل » من السكون مبالغة في وصفه كالميت الذي لا حراك به .

د - أن يونس قال لأعرابي : أفقير أنت أم مسكين ؟ فقال : لا والله بل أنا مسكين . قالوا : أراد أنه أسوأ حالاً من الفقير ^(٣) .

٢ - قال ابن السيد : « وأما الذين قالوا : إن المسكين هو الذي له البلغة من العيش وأن الفقير هو الذي لا شيء له فاحتجوا بأشياء :

أ - منها قوله تعالى (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر) فجعل لهم سفينة .

ب - ومنها أن الفقير في اللغة هو المكسور الفقار ، ومن كسر فقارهُ فلاحياة له « ^(٣) ثم رجح البطليوسي القول الأول . وأجاب عن احتجاجهم بالآية من وجهين :

الأول : أنه ليس في الكلام دليل على أن السفينة كانت ملكاً لهؤلاء المساكين وإنما الظاهر أنها نسبت إليهم نسبة خدمة وعملٍ فيها لا نسبة ملك .

الثاني : أن يكون الله تعالى سماهم مساكين على جهة الترحم ، وهذا معروف في لغة العرب .

وأجاب عن الدليل الثاني بأنه قد يكون (الفقير) مشتقاً من قولهم : (فقرتُ أنف البعير) إذا حززته بحديدة ثم لويت عليه جريراً لتدله وتروضه ، فيكون الفقير إنما سمي بذلك لأن الدهر أذله (كما يقول البطليوسي) وفعل به كما يفعل بالبعير الصعب ^(٤) .

(١) أدب الكاتب ٢٩ - ٣٠ .

(٢) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، ت السقا وزميله ، ٢ / ٢٢ - ٢٣ .

(٣) السابق ٢ / ٢٣ .

(٤) السابق ٢ / ٢٣ - ٢٥ .

ويقطع النظر عما في بعض جوابه من ضعف ^(١) نجد يذهب إلى التفرقة الدائمة بين الكلمتين في كل سياق كما ذهب إلى ذلك من قبله ابن قتيبة وغيرهما من العلماء .

وإذا مارجعنا إلى تفسير الإمام الطبري وجدناه يحكي أقوالاً عدة عن الصحابة والتابعين هي :

- ١ - (الفقير) : المحتاج المتعفف عن المسألة . و (المسكين) المحتاج السائل .
- ٢ - (الفقير) : ذو الزمانة من أهل الحاجة . و (المسكين) الصحيح الجسم منهم .
- ٣ - (الفقير) : من فقراء المهاجرين . و (المسكين) من لم يهاجر من المحتاجين .
- ٤ - (الفقير) : من المسلمين . و (المسكين) من أهل الكتاب .

٥ - المسكين : الضعيف الكسب (ولم ينقل الطبري عن أصحاب هذا القول شيئاً في الفقير) ^(٢)

ثم رجح القول الأول ، ولكنه بيّن في ترجيحه أن هذا معنى الكلمتين في هذه الآية وهذه إشارة واضحة منه إلى الفرق في الدلالة بين حال اجتماعهما وحال افتراقهما مما يجعلنا نقول إن قوله يوافق قول ابن تيمية في معنى (الفقير) و (المسكين) يقول الإمام الطبري :

« أولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال : (الفقير) هو ذو الفقر والحاجة ومع حاجته يتعفف عن مسألة الناس والتذلل لهم - في هذا الموضع - و (المسكين) هو المحتاج المتذلل للناس بمسألتهم . وإنما قلنا إن ذلك كذلك - وإن كان الفريقان لم يُعطيا إلا بالفقر والحاجة دون الذلة والمسألة - لإجماع الجميع من أهل العلم أن المسكين إنما يعطى من الصدقة المفروضة بالفقر ، وأن معنى (المسكنة) عن العرب : الذلة كما قال الله جل ثناؤه (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) يعني بذلك : الهون والذلة لا الفقر . فإذا كان الله قد صنّف من قسم له من الصدقة المفروضة قسماً بالفقر فجعلهم صنفين ؛ كان معلوماً أن كل صنف منهم غير الآخر ، وإذا كان ذلك كذلك ؛ كان لا شك أن المقسوم له باسم (الفقير) غير المقسوم له باسم الفقر و (المسكنة) . والفقير المعطى ذلك باسم (الفقير) المطلق هو الذي لامسكنة فيه . والمعطى باسم (المسكنة) والفقر هو الجامع إلى فقره المسكنة وهي الذل بالطلب

(١) وذلك في الوجه الأول من رده على احتجاجهم بالآية . إذ قال ان السفينة نسبت إلى المساكين نسبة خدمة لا ملك والعرب تنسب الشيء إلى من ليس له على الحقيقة إذا كان بينهما ملاسة كقوله تعالى (ذلك لمن خاف مقامي) قال : « وليس لله تعالى مقام ولا هو من صفاته تعالى وإنما أراد : مقامه عندي » الاقتضاب ٢ / ٢٣ - ٢٤ . هذا استدلاله ، وهو قياس مع الفارق ؛ لأن القاعدة التي ذكرها تنطبق على الآية التي ذكر وعلى ما شابهها مثل قوله تعالى (وتعملون رزقكم أنكم تكذبون) أي رزقي لكم فيما يقول الطبري رحمه الله في تفسيره ، وقال : « وذلك أن العرب تضيف أفعالها إلى أنفسها وإلى ما أوقعت عليه ، فتقول : سررت برؤيتك وبرؤيتي إياك فكذلك ذلك » ٧ / ٤٢٦ . أما في قوله تعالى (أما السفينة فكانت لمساكين) فليس فيها إضافة ، بل هي صريحة في تملك السفينة لهم بقوله (كانت لمساكين) ثم إن هذا لا يدل على عدم مسكنتهم ، لأنها كانت سفينة على قدر حالهم ولا يحصلون منها إلا قليلاً من المال .

والمسألة ...» (١)

هذا قول العلامة الطبري رحمه الله . وهو صريح في عدّ الكلمتين حال اجتماعهما متفتحتين في معنى عام وهو الفقر ، واختصاص (المسكين) بخصوصية الذل والهون بسبب التعرض للناس وسؤالهم . وهذا يعني أن كل واحدة من الكلمتين تعني الفقر بصفة عامة في حال انفرادها عن الأخرى كما دل عليه كلامه . وهذا هو ما ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله .

ثم يعلق ابن تيمية في نص مختصر على تطبيقه هذه الفكرة السياقية (فكرة اختلاف الدلالة بالاقتران والتجرد) على هذين الموضوعين السابقين (الحقل اللغوي والترادف) مبيناً نتائج هذا التطبيق بقوله :

« وهذه الأسماء التي تختلف دلالتها بالإطلاق والتقييد والتجريد والاقتران تارة يكونان إذا أفرد أحدهما أعم من الآخر ، كاسم (الإيمان) و (المعروف) مع (العمل) ومع (الصدق) و (الكمنكر) مع (الفحشاء) ومع (البغي) ونحو ذلك (٢) .

وتارة يكونان متساويين في العموم والخصوص ، كلفظ (الإيمان) و (البر) و (التقوى) ، وكلفظ (الفقير) و (المسكين) ؛ فأياً أطلق تناول ما يتناوله الآخر (٣) « (٤)

ثم يقول :

« وهذا باب واسع يطول استقصاؤه ، ومن أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقاً وخصوصاً ألفاظ الكتاب والسنة ، وبه تزول شبهات كثيرة كثر فيها نزاع الناس ، من جملتها : مسألة (الإيمان والإسلام) .. » (٥)

(١) تفسير الطبري ٦ / ٣٩٦ - ٣٩٧

(٢) وهذا فيما يتعلق بالألفاظ المنتمية إلى حقل دلالي واحد .

(٣) وهذا فيما يتعلق بالألفاظ المترادفة .

(٤) مجموع الفتاوى ٧ / ١٦٧ . وانظر أمثلة أخرى في بقية الفصل الذي نقلنا منه . وانظر كلامه في موضع آخر ٧ / ٥٥١ ، ٥٧٦ .

١٣ ، ٥٣ ، ٥٦ - ٦٢ ، ٧٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ١٧٠

ج - التفسير بالنظائر (أو تفسير النص بالنص) :

وهذا من العناصر السياقية المهمة عند ابن تيمية ، طبقه في أكثر من موضع وأفاد منه في معرفة دلالة النص بعامة ^{ودلالة} النص الشرعي خاصة .

وهو لا يقصد بالنظير ما عرف عند علماء اللغة والتفسير بالوجه والنظائر ، أي الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم ، إنما يقصد اللفظ الواحد ذا الدلالة الواحدة الذي يرد في تراكيب نحوية مختلفة وعلى صور صرفية متعددة .

وهو يرى أن الباحث عن دلالة النص الشرعي ينبغي له أن يجمع أولاً تلك النظائر ليرى هل تتفق في المعنى مع المعنى في النص الذي يدرسه أولاً . كما أنه يرى أن جمع هذه النظائر وسيلة مهمة للتعرف على العرف اللغوي للمتكلم ولأفراد بيئته في مكان وزمان معينين ، وبالتالي التمييز بين المراحل اللغوية المختلفة ، فلا نخلط بين مرحلة سابقة ومرحلة لاحقة متطورة ، فنفسر نصاً ينتمي إلى مرحلة سابقة على ضوء عرف لغوي حادث ينتمي إلى مرحلة لاحقة .

يقول ابن تيمية في سياق حديثه عن سياق الحال وأهميته في فهم دلالة النص :

« والحال ؛ حال المتكلم والسامع لابد من اعتباره في جميع الكلام ، فإنه إذا عُرف المتكلم ، فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف ، لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عاداته وعرفه التي يعتداها في خطابه . ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية ، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عاداته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره .

ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عني بها الله ورسوله ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده ، وهي العادة المعروفة من كلامه . ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ ، بل هي لغة قومه . ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه ، كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه ... بل هذا تبديل وتحريف » ^(١)

ثم ذكر بعض النصوص التي غلط في تفسيرها بعض الفقهاء لخلطهم بين مرحلتين لغويتين دون أن يتنبهوا لذلك ، يقول :

« فإذا قال (الجار أحق بسقبه) فالجار هو الجار ليس هو الشريك ، فإن هذا لا يعرف في لغتهم . لكن ليس في اللفظ ما يقتضي أنه يستحق الشفعة ، لكن يدل على أن البيع له أولى . وأما (الخمر) فقد ثبت بالنصوص الكثيرة والنقول الصحيحة أنها كانت اسماً لكل مسكر ، لم يُسم النبيذ خمراً بالقياس . وكذلك (النبّاش) كانوا يسمّونه سارقاً ، كما قالت عائشة : (سارق موتانا كسارق أحيانا) » (١)

في النص السابق نجد ابن تيمية كان معنياً بالكشف عن نوعين من العرف اللغوي يمثلهما مستويان من اللغة :

الأول : عرف خاص ، كلغة القرآن ولغة الرسول ﷺ . وهذا (مستوى لغوي خاص) .

الثاني : عرف عام ، كلغة قريش أو اللغة العربية المشتركة بين الرسول ﷺ والعرب المعاصرين له . وهذا (مستوى لغوي عام) .

وهو يستعين بجمع النظائر والمقارنة بينها للكشف عن هذين النوعين من العرف أو المستوى اللغوي . ولذا فهو يستعين بالسياق اللغوي للكشف عن سياق الحال . وهذا يدل على أن السياق اللغوي يحمل في طياته مؤشرات ودلالات على سياق الحال ، مما يدل أيضاً على تمازج السياقين واختلاطهما وأن الفصل بينهما ليس واقعياً ولا يمكن إلا لأغراض الدرس .

وتبلغ أهمية جمع النظائر عند ابن تيمية إلى درجة تخرجه من مجاله اللغوي إلى مجال الجدل والمناظرة ، فنراه يوصي المناظر إذا أراد أن يبهر مخالفه في شيء إثباتاً أو نفيّاً أن يُكثر من نظائر ذلك الشيء التي تؤيد رأيه وترد رأي مخالفه (٢) .

د - السياق السالب (أو الصِّفري) :

والتعبير « بالسياق الصفري » هو للدكتور عبدالفتاح البركاوي ، استعمله للمرة الأولى في كتابه (دلالة السياق) ^(١) لكنني سأعبر « بالسياق السالب » - مع أن المقصود واحد - لسببين :

الأول : ليكون مقابله واضحاً للوهلة الأولى ، فإذا رأى القارئ : (السياق السالب) عرف سريعاً أنه يقابل : (السياق الموجب) ^(٢) وعرف بالتالي أن الحديث هنا يتعلق بوجود وعدم .

الثاني : ليكون هذا التعبير هنا أقرب إلى مصطلحات ابن تيمية التي استعملها في الحديث عن هذا النوع من السياق مثل : « وجود القيود الخاصة وانعدام القيود الخاصة » « الاتصال بالقيود والتجرد عن القيود الخاصة »

ويمكن أن يقال « السياق العدمي » فيقاله « السياق الوجودي » .

ولقد كان حديث ابن تيمية عن هذا النوع من السياق وكيفية دلالاته رائعا ، وكان السبب في اكتشافه هو التفكير في الطريقة التي يردُّ بها دعوى المجازين دلالة اللفظ عند الإطلاق ، وأن دلالاته في هذه الحال هي الحقيقة . فخرج بهذه الفكرة التي ذهب فيها إلى أن القيود الدالة ليست دائماً وجودية ، بل هذا قسم منها ، وهناك قسم آخر تكون القيود ^{فيه} عدمية ، فعدمها يدل على المعنى المعين . فهو إذن يرى أن السياق اللغوي ينقسم بحسب وجود أو عدم العلامات الدالة على المعاني الوظيفية سواء كانت صرفية أم تركيبية أم غير ذلك قسمين :

القسم الأول : « سياق إيجابي » وهو يكون بوجود العلامات ذات الوظائف المعينة ، مثل دخول (كان) و (إن) و (ظننت) على المبتدأ ، فهي قيود تدل على معان خاصة لا توجد عند عدمها . وهذه أمثلة ابن تيمية كما سيتضح من النقل عنه .

القسم الثاني : « سياق سلبي » وهو يكون بانعدام العلامات المعينة ، وهذا الانعدام له وظيفة خاصة . مثل تجرد المبتدأ من الألفاظ السابقة ومن كل العوامل اللفظية فهذا التجرد له وظيفة ، وهي كون هذا الاسم المسند إليه مبتدأ مرفوعاً . وهذا مثال ابن تيمية أيضاً .

بل إن ابن تيمية توسع أكثر من ذلك ، فجعل هاتين الدالتين : الدلالة الإيجابية والدلالة السلبية ، جعلهما موجودتين خارج نطاق اللغة أيضاً ، وذلك حين ذكر أن الدلالات العقلية فيها الوجودي وفيها العدمي ، فمثلاً « وجود [الملزوم] يدل على وجود اللازم له ، وعدم اللازم يدل على عدمه ، كما يدل

(١) دلالة السياق ١٧٢ . وصاغ هذا المصطلح قياساً على « المورفيم الصفري » وهو عدم العلامة المعينة التي إن وجدت دلت على معنى صرفي معين ، وإن عدمت دلت على مقابل ذلك المعنى ، مثل دلالة عدم وجود علامة للمؤنث في « قائم » على التذكير مقابل دلالة التاء على التأنيث . انظر (دلالة السياق) ١٧٢ هـ ٢

(٢) وذلك بخلاف « السياق الصفري » فماذا يُقال في مقابله ؟

عدم ذات من الذوات على عدم الصفات القائمة بها ، وعدم كل شرط معنوي على عدم مشروطه وكما يدل عدم الحياة على عدم العلم ، وعدم الفساد على عدم إلهية سوى الله وأمثال ذلك » (١).

بل ينبه إلى وجود هذين النوعين من الدلالة في النظام الكتابي أيضاً وليس الأمر مقتصرًا على نظام الكلام المسموع فقط ، فوجود النقطة فوق أو تحت الحرف يدل على أنه الحرف المعين ، وتجرده منها يدل على أنه حرف آخر ، مثل الجيم والحاء والحاء حين نكتب (ج) (ح) (خ) (٢).

ونظام وجود العلامة المعينة وانعدامها نظامٌ تقابلي كما يُشير إلى ذلك فندريس حين كان يتحدث عن المورفيم الصفري (٣) ودوره في بيان المعاني الصرفية وجوداً وعدماً إذ يقول : « ففي الميدان الصرفي تلعب درجة الصفر دوراً هاماً ، والقيمة التي تملكها هي قيمة تقابل على وجه الخصوص ، ولكن ذلك لا ينقص من خطرهما ؛ فكثيراً ما يكون للصمت في الموسيقى من التعبير ما للميلودية التي يعترض طريقها ويقطع تدرجها . وفي الحديث لحظات من الصمت البليغ . وفي اللغة تعتبر دالة النسبة الصفريّة دالة نسبة كغيرها من دوال النسبة ؛ فقد كان في الهندية الأوروبية بعض الأسماء التي لا يحمل مرفوعها أية لاصقة مميزة أي أنها كانت تحمل في هذه الحالة « لاصقة الصفر » فعدم وجود اللاصقة يكفي ، في مقابلة اللواحق المتنوعة التي تتمتع بها الحالات الأخرى لتمييز المرفوعات التي نحن بصددّها .. » (٤)

ويُقصد بالنظام التقابلي هنا ، أنه نظام ناشئ من تقابل دلالة الوجود ودلالة العدم وهذا النظام له انعكاس عند المتكلم ، وإن كان هذا الانعكاس ليس حاضراً في الذهن دائماً في أثناء الكلام ، فحينما نقول (قائم) فإن دلالة التذكير هنا الناشئة من تجرد الكلمة من علامة خاصة بالتذكير إنما تأخذ قيمتها الدلالية من مقابلتها بوجود علامة خاصة للتأنيث في الكلمة نفسها وهي تاء التأنيث حين نقول (قائمة) (٥) وقد ذكر هذا ابن تيمية حين قال محلاً لاختلاف دلالة كلمة (ألف) في هاتين الجملتين : (له على ألف درهم) و (له على ألف درهم زائفة) فقال : « هنا (ألف) متصلة بلفظ وهناك (ألف) منقطعة عن الصلة والانقطاع فيها غير الدلالة ، فليست الدلالة هي نفس اللفظ ، بل اللفظ مع الاقتصار عليه وعدم الزيادة عليه .. وكونه وحده قيد في الدلالة ، وهذا القيد منتفٍ إذا كان

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤١٤

(٢) السابق ٢٠ / ٤١٤

(٣) يترجمه معرباً كتاب « اللغة » لفندريس « بدال النسبة » وانظر (دلالة السياق) لأستاذنا البركاوي ص ١٣٩

(٤) (اللغة) لفندريس ١١٠

(٥) ليست صيغة المذكر هي دائماً الأصل في اللغة العربية بل قد يحدث العكس مثل « عقرب » مؤنث ومذكرها « عقربان » ، و « أفعى » مذكر ومؤنثها « أفعوان » ، و « ضبع » مع « ضبعان » ، و « ثعلب » مع « ثعلبان » فالدلالة العدمية في هذه الكلمات كانت في جانب المؤنث لا المذكر . وانظر (اللغة واختلاف الجنسين) ص ٦٦ للدكتور أحمد مختار عمر .

مع لفظ آخر» (١)

وسوف أسوق الآن كلامه - على طوله - في أمر السياق السلبي والسياق الإيجابي لأهميته ، يقول في معرض الرد على دعوى المجازين أن علامة الحقيقة هي الدلالة على المعنى عند الإطلاق بعكس المجاز ، مثل دلالة (رأس) على عضو الحيوان ، بعكس : (رأس المال) و (رأس الطريق) .. فيقول في الرد على ذلك :

« قولهم تلك عند الإطلاق تنصرف إلى أعضاء الحيوان عنه جوابان :

أحدهما : أن اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً ، لا يكون إلا مقيداً ، فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب ، إما في جملة اسمية أو فعلية من متكلم معروف قد عرفت عاداته بخطابه ، وهذه قيود يتبين المراد بها .

الثاني : (٢) أن تجريده عن القيود الخاصة قيد ، ولهذا يقال : للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردا على كونه أمراً ، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردا على كونه عاماً ، فنفس التكلم باللفظ مجرداً قيدٌ ولهذا يشترط في دلالاته الإمساك عن قيود خاصة ، فالإمساك عن قيود خاصة قيدٌ ، كما أن الاسم الذي يتكلم به لقصد الإسناد إليه مع تجريده عن العوامل اللفظية فيه هو المبتدأ الذي يرفع ، وسرُّ ذلك تجريده عن العوامل اللفظية . فهذا التجريد قيدٌ في رفعه ، كما أن تقييده بلفظ مثل (كان) و (إن) و (ظننت) يوجب له حكماً آخر .

ولهذا كان المتكلم بالكلام له حالان :

أ - تارة يسكت ويقطع الكلام ويكون مراده معنى .

ب - وتارة يصل ذلك الكلام بكلام آخر يغيّر المعنى الذي كان يدل عليه اللفظ الأول إذا جرد . فيكون اللفظ الأول له حالان : حال يقرنه المتكلم بالسكوت والإمساك وترك الصلة ، و حال يقرنه بزيادة لفظ آخر ومن عادة المتكلم أنه إذا أمسك أراد معنى آخر ، وإذا وصل أراد معنى آخر ، وفي كلا الحالين قد تبين مراده وقرن لفظه بما يبين مراده .

ومعلوم أن اللفظ دلالة على المعنى ، والدلالات :

أ - تارة تكون « وجودية » .

ب - وتارة تكون « عدمية » ، سواء في ذلك الأدلة التي تدل بنفسها التي قد تسمى « الأدلة العقلية » ، والأدلة التي تدل بقصد الدال وإرادته ، وهي التي تسمى « الأدلة السمعية » ، أو

« الوضعية » أو « الإرادية » ، وهي في كلا القسمين كثيراً ما كان مستلزماً لغيره ^(١) ؛ فإن وجوده يدل على وجود اللازم له ، وعدم اللازم له يدل على عدمه ، كما يدل عدم ذات من الذوات على عدم الصفات القائمة بها ، وعدم كل شرط معنوي على عدم مشروطه ، كما يدل عدم الحياة على عدم العلم ، وعدم الفساد على عدم إلهية سوى الله وأمثال ذلك .

وأما الثاني الذي يدل بالقصد والاختيار فكما أن حروف الهجاء إذا كتبوها يعلمون بعضها بنقطة وبعضها بعدم نقطة كالجيم والحاء والحاء ، فتلك علامتها نقطة من أسفل والحاء علامتها نقطة من فوق ، والحاء علامتها عدم النقطة . وكذلك الراء والزاي والسين والشين والصاد والضاد والطاء والظاء . وكذلك يقال في حروف المعاني : علامتها عدم علامات الأسماء والأفعال .

فكذلك الألفاظ ، إذا قال له (عليّ ألف درهم) وسكت ؛ كان ذلك دليلاً على أنه أراد ألفاً وازنة ، فإذا قال (.. زائفة أو ناقصة) أو (إلا خمسين) ؛ كان وصله لذلك بالصفة والاستثناء دليلاً ناقض الدليل الأول . وهنا (ألف) متصلة بلفظ وهناك (ألف) منقطعة عن الصلة ، والانقطاع فيها غير الدلالة ، فليست الدلالة هي نفس اللفظ بل اللفظ مع الاقتصار عليه وعدم زيادة عليه .

وسواء قيل : إن ترك الزيادة من المتكلم أمر وجودي أو قيل إنه عدمي ^(٢) .. فعلى التقديرين هو يقصد الدلالة باللفظ وحده ، لا باللفظ مع المعنى . وكونه وحده قيد في الدلالة . وهذا القيد منتف إذا كان معه لفظ آخر . ^(٣) والواقع أن ابن تيمية بهذا التحليل الدلالي والتمييز بين هذين النوعين من السياق ويفكره الدلالي عموماً والذي عرضنا بعضه في هذا البحث يسبق عصره بكثير ويقف علماً شامخاً في ذلك العصر الذي لم يكن فيه مجال لهذا النوع من التفكير الحر الجريء - إلا ماندر جداً - وهذا التحليل يدل على عبقرية ابن تيمية ، وكيف لا وفكرة (السياق السلبي) هذه في ظن كثير من

علماء اللغة المعاصرين من نتاج الفكر الغربي الحديث ومن آخر الابتكارات اللغوية العلمية ؟!

وإذ قد فرغنا من عرض أهم العناصر السياقية (النصية والحالية) عند ابن تيمية من جهة التنظير ، فلنعرض نماذج تطبيقية لمنهج ابن تيمية السياقي عالج فيها كثيراً من الدلالات المشكلة في النصوص الشرعية ، وبين كيف يمكن فهم تلك الدلالات فهماً لغوياً سليماً موافقاً لطبيعة تلك النصوص ، وموافقاً لمذهب السلف في الاستدلال . كما بين بهذه التطبيقات في الوقت نفسه عوار المناهج المخالفة لمنهج السلف في تحليل النصوص الشرعية ، من فلسفية وباطنية وجهمية واعتزالية وفقهية تقليدية وغير ذلك ، فيألي هذه النماذج .

(١) يظهر أن في العبارة سقطاً إلا إن كان المقصود : « كثيراً ما كان الدليل مستلزماً لغيره » ولكن يبقى في الكلام معاذلة معروفة في أسلوب ابن تيمية لمن خبره .

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤١٢ - ٤١٥

(٢) تحدث هنا عن خلاف كلامي لا يعنيها هنا

ثانياً التطبيق :

إن تطبيق ابن تيمية فيما يتعلق بدلالة السياق يمكن تقسيمه قسمين :

الأول :- تطبيق مختص بإزالة الغموض المتعلق بالألفاظ المشتركة أو المتواطئة .

الثاني :- تطبيق يتناول أمثلة جزئية مختلفة لا ترتبط بموضوع لغوي معين .

وسنعرض للأمرين معاً بإيجاز فيما يلي :

أولاً :

(أ) أثر السياق في تحديد معنى اللفظ المشترك :

مثلاً بين ابن تيمية* أن الغفلة عن تعدد المعنى توقع في اللبس والإلباس في فهم معاني النصوص الشرعية وغير الشرعية ، بيّن أيضاً أن (القرينة) كما يعبر أحياناً أو (السياق) - كما يقول في أحيان أخرى - يدل على المعنى المراد ويحدده من بين المعاني المحتملة . ولذلك سنراه يولي أهمية بالغة للسياق بنوعيه (المقالي والمقامي) في توضيح المعنى المراد من اللفظ المشترك ، وسنورد فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك :

١ - فمن الألفاظ المشتركة التي استعان في بيان معناها بالسياق كلمة (استوى) ^(١) في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) إذ ردّ على الذين فسروها باستولى اعتماداً منهم على بعض الشبه العقلية مثل أن الاستواء يقتضي أنه سبحانه جسم وهذا منفي عنه ، أو على نصوص مروية كقول الشاعر :

ثم استوى بشر على العراق * من غير سيفٍ أو دم مهراقٍ

وقالوا إن استوى هنا بمعنى استولى فكذلك في الآية . فبيّن ابن تيمية أن (استوى) في بيت الشاعر جاءت بمعنى مجازي ، والمعنى المجازي لا يكون إلا بقرينة وهي إن كانت موجودة في النص الشعري فليست موجودة في النص القرآني « فلا يجوز حمل الكلام عليه - أي على المجاز - إلا مع قرينة تدل على إرادته . واللفظ المشترك بطريق الأولى ومعلوم أنه ليس في الخطاب قرينة أنه أراد بالآية الاستيلاء » ^(٢) فهذا اعتماد من ابن تيمية على نفي وجود القرينة اللغوية .

وأيضاً اعتمد على العرف ، وهو من السياق أيضاً ، إلا أنه سياق ظروف وأحوال خارجية تحيط بالنص وليس سياقاً لغوياً يرجع إلى النص ، وهو بلا شك يعين على فهم النص . فيقول ابن تيمية إن تفسير استوى باستولى « لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين .. » ^(٣) كما اعتمد على النصوص الأخرى التي ورد فيها لفظ (استوى) في القرآن الكريم لنفي دعوى أولئك أن استوى دائماً بمعنى استولى . وضرب لذلك أمثلة . كقوله تعالى :

﴿ استويت أنت ومن معك على الفلك ﴾ (المؤمنون : ٢٨) و ﴿ استوت على الجودي ﴾ (هود : ٤٤) و ﴿ لتستروا على ظهوره ﴾ (الزخرف : ١٣) و (في حديث عدي : أن رسول الله ﷺ أتى بدابته فلما وضع

(١) انظر معانيها في (نزهة الأعين النواظر) لابن الجوزي ١٥٢ - ١٥٤

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٤

(٣) مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٧

رجله في الغرز قال « بسم الله » فلم استوى على ظهرها قال « الحمد لله » ^(١) ، وهذا من الاعتماد على سياق النص ، لأنه تفسير النص بالنص ، والقرآن يعد نصاً واحداً .

٢ - ومنها أن قوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء .. ﴾ (بَارِك : ١٦٠) ليس معناه أن الله تعالى في داخل السماوات « فإن حرف « في » متعلق بما قبله وبما بعده فهو بحسب المضاف إليه . ولهذا يُفرّق بين كون الشيء في المكان وكون الجسم في الحيز وكون العرض في الجسم وكون الوجه في المرأة فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره ؛ وإن كان حرف « في » مستعملاً في ذلك . ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله : (إنه في السماء) : أنه في العلو وأنه فوق كل شيء ^(٢) فاعتمد هنا على السياق اللغوي (المقالي) في تنبيهه على السابق واللاحق ، وعلى السياق الخارجي (المقامي) في تنبيهه على العرف .

٣ - ومنها قوله تعالى ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة : ١١٥) إذ قرّر ابن تيمية أن السلف ماكانوا يؤولون الصفات كتأويل المتكلمين . وكان ذلك التقرير منه في مجلس المناظرة التي عُقدت معه بشأن كتابه « الواسطية » في الاعتقاد . فرد عليه بعض المناظرين له بأن قد ورد التأويل عن السلف ، واستشهد بتفسير مجاهد والشافعي للوجه في الآية السابقة بأنه : قبله الله ، فقال ابن تيمية : « نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق ، وليست هذه الآية من آيات الصفات ، ومن عدها في الصفات فقد غلط كما فعل طائفة ؛ فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال : ﴿ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة : ١١٥) والمشرق والمغرب : الجهات . و « الوجه » هو « الجهة » ، يقال : أي وجه تريده ؟ أي : أي جهة ، وأنا أريد هذا الوجه أي هذه الجهة كما قال تعالى ﴿ ولكل جهة هو موليا ﴾ (البقرة : ١٤٨) ولهذا قال ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ أي تستقبلوا وتتوجهوا ^(٣) .

فهنا اعتمد على السياق اللغوي بالنظر إلى الكلام المتقدم .

٤ - ومنها ردّه على أحد أصحاب مذهب وحدة الوجود كلاماً له يقول فيه : « اعلم أن العالم بمجموعه حدقة عين الله التي لاتنام ... ونعني بعين الله مايتعين الله فيه » ^(٤) فقال ابن تيمية : « إن هذا الشيخ الضال الذي قال هذا الكفر والضلال قد نقض آخر كلامه بأوله ، فإن لفظ العين مشترك بين نفس الشيء وبين العضو المبصر ، وبين مسميات أخر . وإذا قال « بعين الشيء » فهو من العين التي بمعنى النفس ، أي تميز بنفسه عن غيره . فإذا قال : إن العالم بمجموعه حدقة عين الله التي لاتنام ، فالعين هنا بمعنى البصر ، ثم قال في آخر كلامه : (ونعني بعين الله مايتعين الله فيه) فهذا من العين

(٢) السابق ٣ / ٥٢ - ٥٣

(٤) السابق ٢ / ١٩٣ - ١٩٤

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٧

(٣) السابق ٣ / ١٩٣

بمعنى النفس ، وهذه العين ليس لها حدقة ولا أجفان ! وإنما هذا بمنزلة من قال : (نبعت العين وفاضت وشربنا منها واغتسلنا ، ووزنتها في الميزان ، فوجدتها عشرة مثاقيل وذهبها خالص) !! « (١)

٥ - ومنها رده أيضاً على الاتحاديين أو أصحاب وحدة الوجود الذين استشهدوا على صحة مذهبهم بنصوص قرآنية ، منها قوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) فقال ابن تيمية : « لم يُرد به أن فعل العبد هو فعل الله تعالى كما تظنه طائفة من الغالطين ، فإن ذلك لو كان صحيحاً لكان ينبغي أن يقال لكل أحد ، حتى يقال للماشي : ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى ، ويقال للراكب ... ويقال للمتكلم ... وطُرد ذلك يستلزم أن يقال للكافر : ما كفرت إذا كفرت ولكن الله كفر ، ويقال للكاذب ... » (٢)

ثم بين المقصود . بالرمي في المواضع الثلاثة اعتماداً على سبب النزول الذي يعد هنا سياقاً خارجياً يعين على فهم المقصود فقال : « ولكن معنى الآية أن النبي ﷺ يوم بدر رماهم ولم يكن في قدرته أن يوصل الرمي الى جميعهم ، فإنه إذ رماهم بالتراب وقال : (شاهت الوجوه) لم يكن في قدرته أن يوصل ذلك إليهم كلهم ، فالله تعالى أوصل ذلك الرمي إليهم كلهم بقدرته . يقول : وما أوصلت إذ حذفت ولكن الله أوصل فالرمي الذي أثبت له ليس هو الرمي الذي نفاه عنه فإن هذا مستلزم للجمع بين النقيضين ، بل نفى عنه الايصال والتبليغ ، وأثبت الحذف والإلقاء » (٢)

هذه بعض الأمثلة التي تبين استعانة ابن تيمية بالسياق بنوعيه المقالي والمقامي في تحديد معنى اللفظ المشترك .

— خلاصة :

ونخلص من ذلك إلى أن ابن تيمية قد اعتمد على السياق في تحديد واحد من المعاني التي يحتملها اللفظ المشترك ، وقد اتسع مفهوم السياق عند ابن تيمية فشمل (السياق اللغوي) الذي تحدد من خلاله معنى « الوجه » و مدلول حرف الجر « في » وغيرهما مما سبق ، كما شمل (السياق الخارجي) مثل اعتماده عليه في تحديد المراد من « الرمي » في الآية الكريمة : ﴿ وما رميت إذ رميت ﴾ (الأنفال: ١٧)

(١) السابق ٢ / ١٩٤ وعلامات التعجب من عندي . وهذا النص المنقول هو من رسالته القيمة المسماة (حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود) : مجموع الفتاوى ٢ / ١٣٤ - ٢٨٥

(٢) مجموع الفتاوى ٢ / ٣٣١ - ٣٣٢ . وانظر تفسير الطبري ٦ / ٢٠٢ ، سورة الأنفال ، آية ١٧ . يقول الطبري في ذلك الرمي : « كان من الله تسبيبه وتسديده ، ومن رسول الله ﷺ الحذف والإرسال » . وقد روي في سبب النزول روايات أخرى ، فانظر (أسباب النزول) للواحدي : ١٥٦ - ١٥٧

(ب) أثر السياق في إزالة الغموض في المتواطئ (الكلي) :

كما وقع المتكلمون في اللبس والإلباس في المشترك اللفظي وقعوا فيهما في المشترك المعنوي الذي هو المتواطئ أو الكلي* وكما استعان ابن تيمية بالسياق في تحديد معنى المشترك اللفظي ونبه على أهميته لإزالة الغموض استعان به كذلك في إزالة الغموض في المتواطئ الذي يعبر به عن صفات الله وعن صفات المخلوق . فبيّن أن اللفظ المتواطئ لا يكون متواطئاً كلياً إلا في حالته الإطلاقية المجردة عن أي سياق ، وهو حينئذ لا يوجد إلا في الذهن ، وهو مورد التقسيم إلى ما يختص بالله وما يختص بالمخلوق . أما إذا انتظم اللفظ في سياق فحينئذ يتخذ له معنى محدداً مختصاً بما أضيف إليه أو نُسب ، عن طريق إضافة أو تعريف ، وحينئذ لا يسمى متواطئاً كلياً بل هو مختص جزئي معين ، وكان السبب في تخصيصه وتعيينه هو تقييده في عبارة . وكأنه بهذا يشير إلى أن المتواطئ في حالته الكلية معجمي ، وأما حين يُسَيَّق في النص فإنه يخرج من نطاق المعجمية ، فلا يوصف بالكلية وإنما بالجزئية أو العينية . وهذا كما قلناه في المشترك اللفظي من أنه في حالته الاشتراكية معجمي ، أم حين يدخل في سياق فليس كذلك .

فإذن : اللفظ المتواطئ في حالته الكلية ينتمي إلى (المعجم) ، وأما اللفظ الجزئي ذو الدلالة الخاصة فهو ينتمي إلى (الكلام) .

ويقول ابن تيمية فيما تقدم مبيناً دور السياق في تحديد معنى المتواطئ وإزالة الغموض الذي يعترى أفهام بعض الناس (كبعض المتكلمين) حياله : « .. وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الإطلاق ولا عند الإضافة إلى الله تعالى ولكن عند الإضافة إليهم . فاسم « العلم » يستعمل مطلقاً ويستعمل مضافاً إلى العبد كقوله « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » (أن عمران ١٨) ويستعمل مضافاً إلى الله كقوله « ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء » (البقرة ٢٥٥) فإذا أضيف العلم إلى المخلوق لم يصلح أن يدخل فيه علم الخالق سبحانه ، ولم يكن علم المخلوق كعلم الخالق ، وإذا أضيف إلى الخالق كقوله « أنزله بعلمه » (النساء ١٦٦) لم يصلح أن يدخل فيه علم المخلوقين ولم يكن علمه كعلمهم وإذا قيل « العلم » مطلقاً ، أمكن

تقسيمه ، فيقال : العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث ، فلفظ العلم عام فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة . وكذلك إذا قيل « الوجود » ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن ، وكذلك إذا قيل في « الاستواء » : ينقسم إلى استواء الخالق واستواء المخلوق ، وكذلك إذا قيل : الإرادة والرحمة والمحبة تنقسم إلى إرادة الله ومحبه ورحمته وإرادة العبد ومحبه ورحمته . فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثه دون صفة الخالق كان في غاية الجهل ، فإن صفة الله أكمل وأتم وأحق بهذه الأسماء الحسنى ، فلان نسبة بين صفة العبد وصفة الرب كما لانسبة بين ذاته وذاته ، فكيف يكون العبد مستحقاً للأسماء الحسنى حقيقة فيستحق أن يقال له عالم قادر سميع بصير والرب لا يستحق ذلك إلا مجازاً ؟! ... » (١)

ويقول : « ومن الناس من يسمى هذه الأسماء : « المشككة » (٢) لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر ، فإن الوجود بالواجب أحق منه بالممكن ، والبياض بالثلج أحق منه بالعاج وأسماءه وصفاته من هذا الباب ؛ فإن الله تعالى يوصف بها على وجه لا يماثل أحداً من المخلوقين وإن كان بين كل قسمين قدراً مشتركاً (٣) ، وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق ، فإذا قيد بأحد المحلين تقيده به ، فإذا قيل : « وجود » و « ماهية » و « ذات » كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق ، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق ، وهو حقيقة فيهما . فإذا قيل : وجود الله وماهيته وذاته اختص هذا بالله ولم يسبق للمخلوق دخول في هذا المسمى وكان حقيقة لله وحده ، وكذلك إذا قيل : وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق فإذا قيل وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمى ، وكان حقيقة للمخلوق وحده .

والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده ، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات ؛ فإنه من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً ، والدال على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز (٤) ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن الله مستحق للأسماء الحسنى وقد سمي بعض عباده ببعض تلك الأسماء ، كما سمي العبد سمياً بصيراً وحياً عليماً وحكيماً ورؤوفاً رحيماً وملكاً وعزيراً ومؤمناً وكريماً وغير ذلك ، مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق وإنما يوجب الدلالة على أن بين المسميين قدراً مشتركاً فقط ، مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع . وأما اللغات فإن جميع أهل اللغات من العرب والروم والفرس والترك والبربر وغيرهم يقع مثل هذا في لغاتهم ، وهو حقيقة في لغات جميع الأمم ، بل

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٠ - ٢٠١

(٢) انظر في الأسماء المشككة أيضاً كتاب (الرد على المنطقيين) : ١٥٥ - ١٥٦

(٣) هكذا في المطبوعة بالنصب والصواب الرفع

(٤) هذا من جهة العقل ، وما بعده من جهة الشرع ، وأما قوله « و أما اللغات .. » فمن جهة اللغة

يعلمون أن الله أحق بأن يكون قادراً فاعلاً من العبد وأن استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة أعظم من استحقاق العبد لذلك وكذلك غيره من الأسماء » (١)

ويقول : « والجاهل يضل بقول المتكلمين : إن العرب وضعوا لفظ « الاستواء » لاستواء الإنسان على المنزل أو الفلك أو استواء السفينة على الجودي ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، فهذا كما يقول القائل : إنما وضعوا لفظ السمع والبصر والكلام لما يكون محله حدقةً وأجفانا وأصمخةً وأذنًا وشفتين وهذا ضلال في الشرع وكذب ، وإنما وضعوا لفظ الرحمة والعلم والإرادة لما يكون محله مضغة اللحم وفؤاد ، وهذا كله جهل منه ، فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه فإذا قالت : سمع العبد ، وبصره ، وكلامه ، وعلمه ، وإرادته ، ورحمته فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد . وإذا قيل : سمع الله وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته كان هذا متناولاً لما يخص به الرب لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز... » (٢)

ثم ينبه إلى أن القول بالتواطؤ في الألفاظ التي يعبر بها عن الخالق والمخلوق ضروري لافكاك منه ، ولا ينتظر أن ينقل عن أهل اللغة ألفاظ تكلموا بها في حالتها الكلية ، لأن الكلي من شأنه الذهن وقياسه ، فكل إنسان يقوم عقله بالقياس والاستنباط في تكوين الكليات مع التفريق بين الجزئيات .

وننقل كلامه - مع طوله - لنفاسته .

« .. العلم بأن بين الاسمين قدراً مشتركاً علم ضروري . وإذا قيل إن اللفظ حقيقة فيهما لم يحتج ذلك إلى أن يكون أهل اللغة قد تكلموا باللفظ مطلقاً فعبروا عن المعنى المطلق المشترك ، فإن المعاني التي لا تكون إلا مضافة إلى غيرها كالحياة والعلم والقدرة والاستواء بل واليد وغير ذلك مما لا يكون إلا صفة قائمة بغيره أو جسمائاً قائماً بغيره ، بحيث لا يوجد في الخارج مجرداً عن محله ، ولكن أهل النظر لما أرادوا تجريد المعاني المطلقة عبروا عنها بالألفاظ الكلية المطلقة . وأهل اللغة في ابتداء خطابهم يقولون مثلاً : جاء زيد ، وهذا وجه زيد ، ويشيرون إلى ما قام به من المجيء والوجه ، فيفهم المخاطب ذلك . ثم يقولون تارة أخرى : جاء عمرو ورأيت وجه عمرو ، وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس فيفهم المستمع أن بين هذه قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً ، وأن لعمرو مجيئاً ووجهاً نسبته إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه ، فإذا علم أن عمراً مثل زيد علم أن مجيئته مثل مجيئه ووجهه مثل وجهه ، وإن علم أن الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه علم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه ، بل تشابهه في بعض الوجوه وكذلك إذا قيل : جاءت الملائكة ورأت الأنبياء وجوه الملائكة ...

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠١ - ٢٠٣

(٢) السابق ٥ / ٢٠٨

وكذلك إذا قيل : جاء ت الجن فاللفظ في جميع هذه المواضع يدل على معانيها بطريق الحقيقة ، بل إذا قيل : حقيقة الملك وماهيته ليست مثل حقيقة الجن وماهيته كان لفظ « الحقيقة » و « الماهية » مستعملاً فيهما على سبيل الحقيقة ، وكان من الأسماء المتواطئة مع أن المسميات قد صرح فيها بنفي التماثل . وكذلك إذ قيل خمر الدنيا ليس كمثل خمر الآخرة ولا ذهبها مثل ذهبها ولا لبنها مثل لبنها ولا غسلها مثل غسلها كان قد صرح في ذلك بنفي التماثل مع أن الاسم مستعمل فيها على سبيل الحقيقة . ونظائر هذا كثيرة ..

فالأسماء المتواطئة إنما تقتضي أن يكون بين المسميين قدراً مشتركاً ^(١) وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين .

فمن ظن أن أسماء الله تعالى وصفاته إذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلاً للمخلوقين وأن صفاته مماثلة لصفاتهم كان من أجهل الناس وكان أول كلامه سفسطة وآخره زندقة ، لأنه يقتضي نفي جميع أسماء الله تعالى وصفاته وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد !! ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضاً في قوله متهافتاً في مذهبه مشابهاً لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض .

وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية الاستقامة والسداد والصحة والاطراد ، وأنه مقتضى المعقول الصريح والمنقول الصحيح وأن من خالفه كان مع تناقض قوله المختلف الذي يؤفك عنه من أفك خارجاً عن موجب العقل والسمع مخالفاً للفطرة والسمع .. ^(٢)

ومما تقدم نرى ابن تيمية يركز أشد التركيز على الفرق بين اللغة حين تكون مجرد رموز لها دلالات كلية عامة لاتختص بشئ معين ، وحين تكون سياقاً أو كلاماً أو نصاً تصبح الألفاظ فيه متعلقة بأشياء معينة ، ففي الحالة الأولى نحن نبحث في عمل للعقل خاص به ، مادته الألفاظ المطلقة ، ووسيلته القياس ، وغايته استخراج الكليات واختزانها ، لأجل تفسير وفهم ما لا يُحصر من الألفاظ المختصة .

وفي الحالة الثانية نحن نبحث في عمل للعقل خاص بالنص نفسه ومادته النص لا من جهة استخراج وتكوين معان كلية من ألفاظه وإنما من جهة فهم المعاني الخاصة أو الجزئية لتلك الألفاظ في سياق النص . وله إلى ذلك وسيلة عقلية ضرورية بديهية وهي القياس على الكلي العقلي لفهم مابه الامتياز (كما يعبر ابن تيمية) .

(١) كذا في المطبوعة والصواب الرفع

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ٢١٠ - ٢١٣

وماقام به ابن تيمية - مما عرضنا بعضاً منه - في أمر المتواطئ والغموض الذي يقوم في أذهان بعض الناس تجاهه ؛ ليس بالسهل ، بل هو جهد عظيم من جهة لغوية بحتة تتمثل في التفرقة بين الكلي والجزئي ودور السياق في فهم الجزئي ، ومن جهة شرعية تتمثل في الطريقة الصحيحة التي يجب سلوكها لفهم النصوص الشرعية عامة ونصوص الصفات خاصة . وفيما يتعلق بالجهة الأولى يعدّ بتنظيره وتطبيقه سابقاً في مجال لم يكن هو اختصاصه الأول ، فقد وضع غاية الإيضاح فكرة الضمائم تنظيراً وتطبيقاً بأكثر مما نجده عند بعض علماء اللغة المعاصرين كالـدكتور تمام حسان مثلاً^(١) ، إذ تكلم عن هذه الفكرة في جانبها الدلالي بأقل مما تكلم عنها ابن تيمية ، وإن كان أجاد في حديثه عنها في جانبها النحوي^(٢) .

(١) يُنظر : (اللغة العربية) له : ٣٢٣ - ٣٢٤

(٢) السابق : ٢١٦ - ٢٢٤

ثانياً :

ذكر ابن تيمية أمثلة جزئية متنوعة للاستشهاد بها على ما أصّله نظرياً بشأن قضية السياق ، نكتفي منها بذكر مايلي :

١ - من صفات الله تعالى « الوجه » و « الكلام » و « اليدان » و « الاستواء » و « الإتيان » و « اللحي » وغيرها

وصف الله تعالى نفسه في كتابه وفي سنة نبيه ﷺ بعدة صفات يجب على كل مسلم أن يؤمن بها ويصدق ولا يؤولها بما يحرف معناها المعلوم من اللغة العربية ومن البحيق الذي ترد فيه وبما يخالف تفسير السلف لها ، مع إيمانه بأن الله تعالى (ليس كمثله شيء) كما أخبر عن نفسه سبحانه . ومن هذه الصفات ما ذكر أعلاه . غير أننا يجب أن نفرق بين هذه الألفاظ حين تكون صفات ذاتية لله تعالى وحين لا تكون كذلك ، وهذا يتضح حين النظر في سياق هذه الألفاظ ، هذا ما ينبه عليه ابن تيمية . ويقول إنَّ جعل هذه الألفاظ في كل سياق ترد فيه من ألفاظ الصفات دون نظر إلى السياق الخاص بكل لفظة من القرائن اللفظية والحالية ؛ يقول إنه « من أكبر الغلط » (١) وذلك - كما يقول - « لأن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية » (٢)

صفة الوجه :

فمثلاً « الوجه » من صفات الله تعالى كما هو معلوم عند علماء السلف . لكن جاءت هذه اللفظة في سياق خاص يدل على أنها ليست من ألفاظ الصفات وهو قوله تعالى ﴿ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة ١١٥) فيقول ابن تيمية :

« الآية ليست من آيات الصفات أصلاً » وقد ردّ بذلك على مناظريه ومخالفيه في العقيدة التي ذكرها في كتابه (العقيدة الواسطية) ؛ إذ قال لهم : من جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً مما ذكرته في الصفات فله الحجة (٢) ، فجاء المخالفون بقول مجاهد والشافعي في تفسير هذه اللفظة في هذه الآية بأن المعنى : قبله الله . فبين لهم ابن تيمية أن الآية ليست من آيات الصفات أصلاً وقال :

« فإن الوجه هو (الجهة) في لغة العرب ، يقال : قصدت هذا الوجه ، وسافرت إلى هذا الوجه ، أي : إلى هذه الجهة . وهذا كثير مشهور . فالوجه [هنا] * هو : الجهة ، وهو : الوجه (٣) كما في

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ١٤

(٢) السابق ٦ / ١٤ - ١٥

* زيادة من عندي لمزيد من التوضيح

(٣) هكذا في المطبوعة ، والصواب : (الوجهة) بدلالة الاستدلال بالآية بعد ذلك

قوله تعالى ﴿ولكل وجهه هو موليه﴾ (البقرة ١٦٨) أي متوليها . فقوله تعالى ﴿وجهه هو موليه﴾ (البقرة ١٦٨) كقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة ١٨٥) كلا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان وكلاهما في شأن القبلة ، والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين أنا نوليه نستقبله .

قلت : والسياق يدل عليه ، لأنه قال : (أينما تولوا) و « أين » من الظروف ، و « تولوا » أي تستقبلوا . فالمعنى : أي موضع استقبلتموه فهناك وجه الله ، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله ، هذا بعد قوله (ولله المشرق والمغرب) وهي الجهات كلها ، كما في الآية الأخرى (قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) فأخبر أن الجهات له ، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف كأنه قال : جهة الله و قبلة الله « (١)

فاستعان ابن تيمية هنا بالسياق اللغوي ؛ وهو ماتقدم من الكلام على اللفظة المختلف في معناها يبين معناها وأنها ليس المقصود بها وجهه تعالى الذي هو صفته ، وبالتالي لا يكون تفسير مجاهد والشافعي تأويلاً كتأويل الخلف .

صفة الكلام حين يكون « أمراً » :

يقول ابن تيمية : « إن الله تعالى لما أخبر بقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وقال (ألا له الخلق والأمر) واستدل طوائف من السلف على أن الأمر غير مخلوق بل هو كلامه وصفة من صفاته بهذه الآية وغيرها ؛ صار كثير من الناس يطرد ذلك في لفظ (الأمر) حيث ورد فيجعله صفة طرداً للدلالة ويجعل دلالته على غير الصفة نقضاً لها . وليس الأمر كذلك فبيّنت في بعض رسائلني أن (الأمر) وغيره من الصفات يطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها أخرى ؛ (فالرحمة) صفة لله ، ويسمى ما خلق (رحمة) . و (القدرة) من صفات الله تعالى ويسمى المقدور : (قدرة) . و (الخلق) من صفات الله تعالى ويسمى [المخلوق] ** خلقاً . و (العلم) من صفات الله ، ويسمى المعلوم أو المتعلق (علماً) فتارة يراد الصفة ، وتارة يراد متعلقها ، وتارة يراد نفس المتعلق .

و (الأمر) مصدر ، فالمأمور به يسمى (أمراً) . ومن هذا الباب سمي عيسى ﷺ : (كلمة) ، لأنه مفعول بالكلمة وكائن بالكلمة ، وهذا هو الجواب عن سؤال الجهمية لما قالوا : « عيسى كلمة الله فهو مخلوق ، والقرآن إذا كان كلام الله لم يكن إلا مخلوقاً » ؛ فإن عيسى ليس هو نفس كلمة الله ،

وإنما سمي بذلك لأنه خلق بالكلمة على خلاف سنة المخلوقين ، فخرقت فيه العادة وقيل له : « كن » فكان ، والقرآن نفس كلام الله .

فمن تدبر ماورد في باب أسماء الله تعالى وصفاته وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله أو بعض صفات ذاته لايجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنفي ، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه ومايبين معناه من القرآن والدلالات . فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرده الدليل ونقضه ، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق » (١) .

صفة الإتيان والمجيء :

ويقال في هاتين الصفتين ما قيل آنفاً ، فقد جاءتا في بعض السياقات على أنهما صفتان ذاتيتان لله تعالى ، وفي سياقات أخرى بمعنى آخر . قال ابن تيمية : « لفظ (الإتيان) و (المجيء) وإن كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي ، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه كما في قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) وقوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) . فتدبر هذا فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها ؛ يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ حيث ورد دالاً على الصفة وظاهراً فيها ، ثم يقول النافي : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا .. وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة ، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية » (٢)

الوجه واليدان :

ويستعين ابن تيمية بالسياق أيضاً عن طريق (الضمائم) في بيان أن كلمتي « الوجه » و « اليدين » هما في المعنى بحسب ماتضافان إليه . ولذا فليس في إثبات الوجه واليدين له سبحانه تشبيه له بخلقه جل وعلا . يقول ابن تيمية :

« الوجه واليدان لا يُعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك . ووجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه ، وهو ممدوح به لامذموم ، كوجه النهار ، ووجه الشوب ، ووجه القوم ، ووجه الخيل ،

ووجه الرأي وغير ذلك . وليس الوجه المضاف إلى غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال ، سواء قدر الاستعمال حقيقة أو مجازاً ^(١) »
وهذا هو منهج ابن تيمية في بقية صفات الله تعالى ، فمأثب أنه من صفاته تعالى بدلالة السياق وإجماع السلف قال به وأثبتته ، ومادل السياق على أنه ليس من صفاته لم يجعله من صفاته تعالى . وسنذكر أيضاً نماذج أخرى من تطبيقه على آيات الصفات المشكلة عند بعض الناس زيادة في الإيضاح .

٢ - جواز الاستغاثة بالرسول ﷺ في حياته فيما يقدر عليه فقط :

ذكر ابن تيمية حديث النبي ﷺ : (إنه لا يستغاث بي وإنما يستغاث بالله) فبين بدلالة سياق الحال المأخوذ من عمل الصحابة أن المقصود عدم جواز الاستغاثة به فيما لا يقدر عليه قال رحمه الله :
« قد يكون في كلام الله ورسوله عبارة لها معنى صحيح لكن بعض الناس يفهم من تلك غير مراد الله ورسوله ، فهذا يرد عليه فهمه ، كما روى الطبراني في معجمه الكبير ، أنه كان في زمن النبي ﷺ منافق يؤذي المؤمنين فقال أبو بكر الصديق : قوموا بنا لنستغيث برسول الله ﷺ من هذا المنافق فقال النبي ﷺ : (إنه لا يستغاث بي وإنما يستغاث بالله) فهذا إنما أراد به النبي ﷺ المعنى الثاني وهو أن يطلب منه مالا يقدر عليه إلا الله ، وإلا فالصحابة كانوا يطلبون منه الدعاء ويستسقون به كما في صحيح البخاري عن ابن عمر قال : ربما ذكرت قول الشاعر وأنا أنظر إلى وجه النبي ﷺ يستسقي فما ينزل حتى يجيش له ميزاب :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

وهو قول أبي طالب .. ^(٢) »

وهنا نرى أنه استعان بسياق الحال في بيان دلالة النص وأن النفي في الحديث لم يكن على إطلاقه كما بين . أما بعد أن مات ﷺ فلا يجوز الاستغاثة به كما هو معلوم عند كل ذي عقل سليم .

٣ - الرد على «أهل وحدة الوجود» :

أ - يزعم هؤلاء أنه لا وجود إلا وجود الله تعالى ، ومن ثم فلامعبود أياً كان هذا المعبود في الأرض إلا هو تعالى الله عن قولهم . ومن استدلالاتهم الجاهلة قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ٩٢

(٢) مجموع الفتاوى ١ / ١١٠

إياه) قالوا : وما قضى الله شيئاً إلا وقع .

قال ابن تيمية رحمه الله :

« هذا هو الإلحاد في آيات الله وتحريف الكلم عن مواضعه والكذب على الله ، فإن (قضى) هنا ليست بمعنى القدر والتكوين بإجماع المسلمين بل بإجماع العقلاء حتى يقال : ما قدر الله شيئاً إلا وقع ، وإنما هي بمعنى (أمر) وما أمر به فقد يكون وقد لا يكون . فتدبر هذا التحريف .. ولهذا كان بعض السلف يقرءون (ووصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ذكره ثعلب عن ابن عباس ، وذكروا أنها كذلك في بعض المصاحف ولهذا قال في سياق الكلام (وبالوالدين إحساناً) الآية وساق أمره ووصاياه إلى أن قال (ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله إلهاً آخر فتلقى في جهنم مذموماً مدحوراً) فختم الكلام بمثل ما فتحه به من أمره بالتوحيد ونهيه عن الشرك ليس هو إخباراً أنه ما عبد أحد إلا الله وأن الله قدر ذلك وكونه وكيف وقد قال (ولا تجعل مع الله إلهاً آخر) ؟! » ^(١)

ب - كما استدلوا بقوله تعالى لرسوله ﷺ (ليس لك من الأمر شيء) على أن فعل الرسول هو فعل الله لعدم المغايرة بين الخالق والمخلوق !! فقال ابن تيمية : « هذا ضلال عظيم من وجوه : أحدها : أن قوله (ليس لك من الأمر شيء) نزل في سياق قوله (ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكتبتهم فينقلبوا خائبين . ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون) وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يدعو على قوم من الكفار أو يلعنهم في القنوت ، فلما أنزل الله هذه الآية ترك ذلك فعلم أن معناها إفراد الرب تعالى بالأمر وأنه ليس لغيره أمر ، بل إن شاء الله تعالى قطع طرفاً من الكفار وإن شاء كتبهم فانقلبوا بالخسارة وإن شاء تاب عليهم وإن شاء عذبهم » ^(٢)

ج - واستدلوا أيضاً بقوله تعالى للرسول ﷺ (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) على سخافتهم من أنه مائّم خالق ومخلوق وإنما الكل واحد ، فقال ابن تيمية :

« قوله (وما رميت ..) لم يُرد به أن فعل العبد هو فعل الله تعالى كما تظنه طائفة من الغالطين ، فإن ذلك لو كان صحيحاً لكان ينبغي أن يقال لكل أحد ، حتى يقال للماشي : ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى ، ويقال للراكب : ما ركبت إذ ركبت ولكن الله ركب ... ويقال مثل ذلك للأكل والشارب والصائم والمصلي ، وطرد ذلك يستلزم أن يقال للكافر ما كفرت إذ كفرت ولكن الله كفر !! ..

ولكن معنى الآية أن النبي ﷺ رماهم ولم يكن في قدرته أن يوصل الرمي إلى جميعهم ، فإنه إذ رماهم بالتراب وقال : (شأهت الوجوه) لم يكن في قدرته أن يوصل ذلك إليهم كلهم فالله تعالى أوصل ذلك الرمي إليهم كلهم بقدرته يقول : وما أوصلت إذ حذفت ولكن الله أوصل . فالرمي الذي أثبت له ليس هو الرمي الذي نفاه عنه ؛ فإن هذا مستلزم للجمع بين النقيضين ، بل نفى عنه الإيصال والتبليغ وأثبت له الحذف والالقاء ^(١)»

ففي المثال الأول استدل ابن تيمية على المعنى الصحيح للآية بالسياق اللغوي للآية نفسها وبنص آخر ينفي كون قوله تعالى « قضى » بمعنى قدّر ، وهو قوله تعالى (ولا تجعل مع الله إلهاً آخر) وهذا من باب تفسير النص بالنص ، وهو قرينة سياقية نصية أيضاً باعتبار القرآن كله نصاً واحداً من أوله إلى آخره .

وفي المثالين الثاني والثالث استدل ابن تيمية على المعنى الصحيح للآيتين بالسياق الخارجي المأخوذ من سيرة النبي ﷺ ، وبهذا أبطل المعاني الإلحادية التي يدعو إليها هؤلاء الزنادقة القائلون باتحاد الخالق والمخلوق تعالى الله عن قولهم .

٤ - معنى قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها) :

تحدث ابن تيمية عن ضرورة حمل التشابه من الآيات على المحكم منها ، فهذا هو السبيل القويم لفهم تلك النصوص ، وهذا من باب تفسير النص بالنص ؛ أي يدخل في مراعاة السياق اللغوي . فالآية المتقدمة مثلاً ليس معناها أن الله تعالى هو الذي يباشر قبض الروح ، وذلك بدلالة آيات أخرى جاءت في موضوع قبض الروح ويبين ابن تيمية ذلك بإيجاز في قوله : « ومن هذا قول الله تعالى (الله يتوفى الأنفس) فإنه سبحانه يتوفاها برسله كما قال (توفته رسلنا) و (يتوفاكم ملك الموت) فإنه يتوفاها برسله الذين مقدمهم ملك الموت » ^(٢)

٥ - معنى قوله تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) :

وكذلك استعمل ابن تيمية في بيان معنى هذه الآية طريقة تفسير النص بتشابهه بالنص المحكم ، فقال : « وقوله (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) هو قراءة جبريل له عليه ، والله قرأه بواسطة جبريل ، كما

(١) السابق ٢ / ٣٣١ - ٣٣٢ وانظر ص ٣٧٥

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣٥

قال : (أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء) فهو مكلم لمحمد بلسان جبريل وإرساله إليه وهذا ثابت للمؤمنين كما قال تعالى (قد نبأنا الله من أخباركم) وإنباء الله لهم إنما كان بواسطة محمد إليهم *

٦ - معنى قوله تعالى (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) : وقوله (فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) :

وكذلك استعملها في تفسير القرب في الآية أعلاه فقال : « وكذلك ذوات الملائكة تقترب من ذات المحتضر ، وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فإنه سبحانه هو وملائكته يعلمون ماتوسوس به نفس العبد كما ثبت في الصحيحين (إذا همَّ العبد بحسنة فلم يعملها قال الله لملائكته : اكتبوها له حسنة فإن عملها قال اكتبوها له عشر حسنات وإذا هم بسيئة ..) إلى آخر الحديث فالملائكة يعلمون ما بهم به من حسنة وسيئة ... فقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله منه وهو رب الملائكة والروح وهم لا يعلمون شيئا إلا بأمره ، فذاتهم أقرب إلى قلب العبد من حبل الوريد ... ولهذا قال في تمام الآية (إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد . ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وهذا كقوله (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) فقوله « إذ » ظرف فأخبر أنهم أقرب إليه من حبل الوريد حين يتلقى المتلقيان ما يقول (عن اليمين) قعيد (وعن الشمال قعيد) ثم قال (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) أي شاهد لا يغيب .

فهذا كله خبر عن الملائكة فقوله (فإني قريب) و « هو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته » فهذا إنما جاء في الدعاء ، لم يذكر أنه قريب من العباد في كل حال وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال ، وقد قال في الحديث « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد »^(١)

وفي هذه الآية الأخيرة والحديث الشريف استعان ابن تيمية في بيان المراد بالسياق اللغوي ، وهو جزء من سياق الحال ، فلما كان قوله تعالى (فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) وقوله ﷺ عن الله تعالى (إنه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته) في سياق الحديث عن الدعاء دل ذلك على أن هذا القرب يكون في حال تضرع العبد إلى ربه ودعائه إياه لا في كل حال كما يقول ابن تيمية .

ويقول أيضاً في قوله تعالى (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) :

« وسياق الآيتين يدل على أن المراد الملائكة ، فإنه قال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) فقيد القرب بهذا

الزمان ، وهو زمان تلقى المتلقين ؛ قعيدٍ عن اليمين وقعيدٍ عن الشمال ، وهما الملكان الحافظان .. ومعلوم أنه لو كان المراد قرب ذات الرب لم يختص ذلك بهذه الحال ، ولم يكن لذكر القعيدين والرقيب والععيد معنى مناسب .. »^(١)

٧ - معنى الحديث المروي بلفظ (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) وقوله (إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن)

سئل ابن تيمية رحمه الله عن معنى هذين الحديثين ، فقال : « أما الحديث الأول فقد روى عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت ، والمشهور إنما هو عن ابن عباس قال : (الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه) . ومن تدبر اللفظ المنقول يتبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره ، فإنه قال (يمين الله في الأرض) فقيده بقوله : (في الأرض) ولم يُطلق فيقول : (يمين الله) ، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق . ثم قال (فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه) ومعلوم أن المشبه غير المشبه به ، وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً ، ولكن شبه بمن يصافح الله ، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل . ولكن يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به جعل لهم ما يستلمونه ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء ، فإن ذلك تقريب للمقبل وتكريم له كما جرت العادة ، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس بل لابد من أن يبين لهم ما يتقون ، فقد بين لهم في الحديث ما ينفي من التمثيل »^(٢)

فاستعان ابن تيمية كما هو واضح من تفسيره لهذا الأثر بالسياق اللغوي لبيان المراد ، وذلك حين قال إن شبه الجملة (في الأرض) قيد في السياق فلا يجوز التغاضي عنها ثم قوله « فكأنما » واضح في أن المعنى على التشبيه .

وكلام ابن تيمية هو مزيد توضيح لكلام ابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) إذ ذهب إلى هذا المعنى الذي ذكره ابن تيمية^(٣) والحق أنهما كانا في غنى عن هذا التفسير ؛ لأن هذا الأثر لم يثبت عن

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٥

(٢) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٩٧ - ٣٩٨

(٣) انظر تأويل مختلف الحديث ، تصحيح محمد زهري النجار ، ٢١٥

ابن عباس رضي الله عنه فضلاً عن أن يثبت عن الرسول ﷺ ، فإن في أسانيده ضعفاء وكذابين على ما بينه العلامة الألباني رحمه الله ونقل عن جمع من العلماء الحكم بوضعه (١) .

ثم قال ابن تيمية في الحديث الآخر : وأما الحديث الثاني فقله (من اليمين) يبين مقصود الحديث ، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك ، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه الذين قال فيهم (من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) . وقد روى أنه لما نزلت هذه الآية سئل عن هؤلاء فذكر أنهم قوم أبي موسى الأشعري ، وجاءت الأحاديث الصحيحة مثل قوله (أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً وألين أفئدة . الإيمان يمان والحكمة يمانية) وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة وفتحوا الأمصار ، فبهم نفّس الرحمن عن المؤمنين الكربات ، ومن خصص ذلك بأويس فقد أبعد (٢) .

ففي هذا التفسير استعان بالسياق اللغوي حين نظر إلى القيد في قوله (من اليمين) ، كما استعان بنص آخر من باب تفسير النص المتشابه بالنص المحكم وهو الآية مع سبب نزولها الذي ينتمي إلى سياق الحال .

٨ - معنى قوله ﷺ عن رؤية ربه : (نوراً أني أراه !) :

قال ابن تيمية في هذا الحديث :

« قد أعطل أمر هذا الحديث على كثير من الناس حتى صحّفه بعضهم فقال : (نوراني أراه) ! (٣) على أنها ياء النسب والكلمة كلمة واحدة . وهذا خطأ لفظاً ومعنى ، وإنما أوجب لهم هذا الإشكال والخطأ أنهم لما اعتقدوا أن رسول الله ﷺ رأى ربه وكان قوله (أني أراه ؟) كالإنكار للرؤية حاروا في الحديث ورده بعضهم باضطراب لفظه وكل هذا عدول عن موجب الدليل (٤) ويبيّن ابن تيمية المعنى الصحيح بقوله :

« معناه : كان ثمّ نور ، وحال دون رؤيته نور ، فأني أراه ؟! ويدل عليه أن في بعض ألفاظ الصحيح : (هل رأيت ربك ؟) فقال : (رأيتُ نوراً) (٥) .
ويعلق ابن القيم على كلام شيخه بقوله :

(١) انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة . المجلد الأول ، رقم ٢٢٣ . وانظر أيضاً ضعيف الجامع الصغير ٢٧٧١ - ٢٧٧٢ ، كلاهما للألباني .

(٢) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٩٨

(٣) تصحّف هذا المصحّف مرّة ثانية في المطبوع من مجموع الفتاوى إلى (نوراً أني أراه) ! وواضح أنه خطأ والصواب ما أثبت أعلاه ، بدلالة قول ابن تيمية بعد ذلك « على أنها ياء النسب والكلمة كلمة واحدة » .

(٤) مجموع الفتاوى ٦ / ٥٠٧

« ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر قوله ﷺ في الحديث الآخر (حجاب النور) فهذا النور هو - والله أعلم - النور المذكور في حديث أبي ذر (رأيتُ نوراً)^(١) »
وصنيع ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله في تفسير المراد بقوله ﷺ (نورٌ أنَّى أراه ؟) من باب تفسير النص المتشابه بالنص المحكم . والنص المحكم هنا قرينة سياقية تعين على فهم المقصود كما اتضح من كلامهما .

٩ - معنى قوله ﷺ (لا تُكْرُوا المزارع) وأنه (نهى عن كراء المزارع) :

ظن بعض الفقهاء أن النهي عن كراء (تأجير) المزارع عام في هذا الحديث ، فلا يجوز - على ظنهم هذا - كراؤها مطلقاً حتى لو كان العوض معيناً معلوماً حالاً أو مؤجلاً .

فبين ابن تيمية أن النهي هنا خاص بحالة واحدة كانت هي المقصودة بالنهي وهي أن بعض الصحابة في المدينة كما يأتي أحدهم ببذر وبقر وآلة حرث مثلاً إلى صاحب أرض وماء ليس عنده غيرهما فيقتسمون الأرض بأن يُعين جزء منها فيكون لأحدهما والجزء الآخر للرجل الآخر ، فربما أنبت هذا الجزء وأثمر ولم ينبت ذاك وربما وقع العكس فنهاهم النبي ﷺ كما في حديث رافع بن خديج الذي يروي حديث النهي عن هذا النوع من الكراء^(٢) لما في هذا من الضرر والإضرار بأحدهما .

أما الكراء مقابل شيء مضمون لا غرر فيه مثل الذهب والفضة حالاً أو ديناً فلا يتناوله النهي في الحديث . وقد نص رافع نفسه رضي الله عنه على هذا حين قال « فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به »^(٣)

ولكن بعض الناس قد لا يقتنع بمثل هذا التصريح من رافع رضي الله عنه ويزعم أنه لعله فهم خاص منه لا يعارض به عموم قول النبي ﷺ ومع أن هذا اعتراض ضعيف لكنه احتمال وارد ، ولذا فقد استعان ابن تيمية بالسياق المقامي خاصة لبيان المقصود بالنهي في الحديث وردّ الفهم الخاطئ الذي ذهب إليه بعض الناس . فقال رحمه الله :

« .. فهؤلاء أصحاب النبي ﷺ الذين رواوا عنه النهي قد أخبروا بالصورة التي نهى عنها والعلة التي نهى من أجلها . وإذا كان قد جاء في بعض طرق الحديث أنه (نهى عن كراء المزارع) مطلقاً فالتعريف للكراء المعهود بينهم . وإذا قال لهم النبي ﷺ (لا تكروا المزارع) فإنما أراد الكراء الذي يعرفونه كما فهموه من كلامه وهم أعلم بمقصوده ، وكما جاء مفسراً عنه : (أنه رخص في غير ذلك

(١) السابق ٦ / ٥٠٨

(٢) انظر تخريج الحديث في (إرواء الغليل) للألباني ٥ / ٢٩٧ - ٣٠٢

(٣) مجموع الفتاوى ٢٩ / ١٠٧ وما ذكر أعلاه هو تلخيص لكلام ابن تيمية عن معنى الحديث فانظر ٢٩ / ١٠٦ - ١١٠

الكراء) ...

واللفظ وإن كان في نفسه مطلقاً .

أ - فإنه إذا كان خطاباً لمعيّن في مثل الجواب عن سؤال أو عقب حكاية حال ونحو ذلك فإنه كثيراً ما يكون مقيداً بمثل حال المخاطب ، كما لو قال المريض للطبيب إن به حرارة ، فقال له (لاتأكل الدسم) فإنه يعلم أن النهي مقيد بتلك الحال ، وذلك أن اللفظ المطلق إذا كان له مسمّى معهود أو حال يقتضيه انصرف إليه .

ب - وإن كان نكرة ؛ كالمتبايعين إذا قال أحدهما : (بعتك بعشرة دراهم) فإنها مطلقة في اللفظ ، ثم لا ينصرف إلا إلى المعهود من الدراهم .

فإذا كان المخاطبون لا يتعارفون بينهم لفظ (الكراء) إلا لذلك الذي كانوا يفعلونه ^(١) ثم خوطبوا به لم ينصرف إلا إلى ما يعرفونه ، وكان ذلك من باب التخصيص العرفي ، كلفظ (الدابة) إذا كان معروفاً بينهم أنه الفرس أو ذوات الحافر فقال : (لاتأتنني بدابة) لم ينصرف هذا المطلق إلا إلى ذلك . ونهَى النبي ﷺ لهم كان مقيداً بالعرف والسؤال .. » ^(٢)

نلاحظ ابن تيمية استدلل على معنى الحديث بأدلة، منها - وهو الذي يعيننا هنا - سياق الحال ، وهو هنا العرف الشائع بين الصحابة في نوع كرائهم في المزارع .

ثم يبين بالأمثلة السابقة التي أوردها أن السياق بنوعيه يعين على فهم المقصود سواء كان :

١ - سياقاً لغوياً ، مثل الجواب عقب سؤال معين ، فإن الجواب إذا كان عاماً بحسب الوضع فإنه يكون خاص الدلالة بسبب تقييده بهذا السياق الخاص ، وهو مجيء جواب بعد سؤال خاص .

٢ - أو كان سياقاً خارجياً حالياً ، مثل الجواب لشخص ذي حالة معينة ، كما مثل ابن تيمية بقول الطبيب لمريض شكى له حرارة بجسمه (لاتأكل الدسم) فهذا النهي عام بحسب الوضع ، إلا أنه مقيد وخاص بتلك الحالة المرضية التي يمر بها المريض فإذا زالت عنه زال النهي . والذي دل على هذه الدلالة الخاصة هو السياق الخارجي وهو حال المريض الشاكي .

وقد يكون سياق الحال هو العرف الشائع بين أفراد البيئة اللغوية كما مثل ابن تيمية بقول أحد المتبايعين (بعتك بعشرة دراهم) فإنها كما يقول « مطلقة في اللفظ ثم لا تنصرف إلا إلى المعهود من

(١) إشارة إلى قول رافع بن خديج رضي الله عنه في الحديث « فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ » مجموع الفتاوى ٢٩ / ١٠٦

وقوله « فلم يكن للناس كراء إلا هذا » ٢٩ / ١٠٧

(٢) مجموع الفتاوى ٢٩ / ١١٠ - ١١٢

الدرهم » وذلك بدلالة العرف الشائع ، ومعلوم أنه سياق خارجي لا لغوي .

١٠ - الرد على الرافضة في تقديمهم علياً على الشيخين رضي الله عن الجميع :

زعم ابن المطهر الحلّي الرافضي الذي صنف ابن تيمية كتاب « منهاج السنة » للرد عليه أن قول النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه لما استخلفه على المدينة في غزوة تبوك ، فخرج إليه علي يبكي ويقول : أتخلف مع النساء والصبيان ؟! فقال له النبي ﷺ (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي) فزعم هذا الرافضي لهذا الحديث أن علياً هو الخليفة الحق بعد رسول الله وأن خلافة الشيخين قبله باطلة فردّ عليه ابن تيمية هذا الاستدلال مبيناً أن هذا التشبيه ليس في كل شيء ، وإنما في جنس الاستخلاف كما دل عليه سياق الحال الذي استعان به ابن تيمية في بيان المراد كما هو واضح من تحليله للنص إذ يقول :

« تشبيه الشيء بالشيء يكون بحسب ما دل عليه السياق ، لا يقتضي المساواة في كل شيء ، ألا ترى إلى ما ثبت في الصحيحين من قول النبي ﷺ في حديث الأسارى لما استشار أبا بكر وأشار بالفداء واستشار عمر فأشار بالقتل قال : سأخبركم عن صاحبكم ، مثلك يا أبا بكر كمثّل إبراهيم إذ قال (فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم) ومثّل عيسى إذ قال (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) ومثّل نوح إذ قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) ومثّل موسى إذ قال (ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم) .. فقد جعل هذين مثلهم ، ولم يرد أنهما مثلهم في كل شيء لكن فيما دل عليه السياق ، من الشدة في الله واللين في الله . وكذلك هنا إنما هو بمنزلة هارون فيما دل عليه السياق ، وهو استخلافه في مغيبه كما استخلف موسى هارون ... وتخصيصه لعلي بالذكر هنا هو مفهوم اللقب ، وهو نوعان : لقب هو جنس ، ولقب يجري مجرى العلم مثل « زيد » و « أنت » ، وهذا المفهوم أضعف المفاهيم ولهذا كان جماهير أهل الأصول والفقه على أنه لا يحتج به . فإذا قال : (محمد رسول الله) لم يكن هذا نفيّاً للرسالة عن غير ، لكن إذا كان في سياق الكلام ما يقتضي التخصيص فإنه يحتج به على الصحيح كقوله تعالى (ففهمناها سليمان) وقوله (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأما إذا كان التخصيص لسبب يقتضيه فلا يحتج به باتفاق الناس فهذا من ذلك ، فإنه إنما خص علياً بالذكر لأنه خرج إليه يبكي ويشتكى تخليفه مع النساء والصبيان ، ومن استخلفه سوى علي لما لم يتوهم أن في الاستخلاف نقصاً لم يحتج أن يخبرهم بمثل هذا الكلام ^(١) . والتخصيص

(١) يشير إلى ما تقدم من كلامه - وقد حذفناه اختصاراً - أنه ﷺ قد استخلف على المدينة غير علي وكان أحياناً استخلافاً أفضل من

بالذكر إذا كان لسبب يقتضي ذاك لم يقتض الاختصاص بالحكم ، فليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن منه بمنزلة هارون من موسى ، كما أنه لما قال للمضروب الذي نهى عن لعنه (دعه فإنه يحب الله ورسوله) لم يكن هذا دليلاً على أن غيره لا يحب الله ورسوله ، بل ذكر ذلك لأجل الحاجة إليه لينهى بذلك عن لعنه .. » ^(١) ثم ذكر ابن تيمية أمثلة أخرى من الأحاديث تدخل تحت قاعدة التخصيص بالذكر السابقة . ثم قال :

« وبالجمل : الأمثلة والتشبيهات كثيرة جداً وهي لا توجب التماثل من كل وجه ، بل فيما سيق الكلام له ، ولا تقتضي اختصاص المشبه بالتشبيه ، بل يمكن أن يشاركه غيره له في ذلك ... » ^(١) فهذا التحليل الدلالي فيه استعانة بيّنة بدلالة سياق الحال ، حال علي رضي الله عنه حينما اشتكى للرسول ﷺ وهو في حالة من التأثر الشديد حينما استخلف النبي على المدينة ولم يسمح له بالخروج معه إلى غزوة تبوك ، فضم هذه الحال إلى لفظ النص بيّن المقصود منه وبوضحه كما شرح ابن تيمية . كما أنه استعان بالسياق اللغوي المتمثل في تفسير النص بالنص ، إذ أتى بنصوص حديثية أخرى فيها تشبيه شيء بشيء ، وبيّن أن التشبيه فيها ليس من كل وجه وذلك بدلالة سياق الحال ، ففسر هذا النص الذي ذكر فيه تشبيه علي رضي الله عنه بهارون بتلك النصوص التي ذكر فيها تشبيه أبي بكر بإبراهيم وعيسى وتشبيه عمر بنوح وموسى . كما فسر دلالة التخصيص بالذكر في حديث علي رضي الله عنه بنصوص أخرى أيضاً مثل حديث الذي كان يشرب الخمر ويؤتى به مراراً على عهد رسول الله فيضربه فلعله أحد الصحابة فقال الرسول (لاتلعه فإنه يحب الله ورسوله) فلم يدل هذا التخصيص على نفي صفة الحب عن غيره ، وذلك - كما يقول ابن تيمية - لأن التخصيص بالذكر إذا كان لسبب يقتضي ذلك لم يقتض الاختصاص بالحكم .

١١ - معنى قوله تعالى « بنينا » و « كتبنا » ونسبة (الصنع) و (العمل) و (الكتابة) ونحوها من صفاته الفعلية إليه سبحانه :

يذكر ابن تيمية أن هناك نوعين من الألفاظ يجب التمييز بينهما :

الأول : ما كان معناه مفرداً معيناً كالأسد والحمار والبحر ..

والثاني : ما كان معناه إضافياً ، إما أن يكون المعنى إضافياً محضاً : كالعلو والسفول وفوق وتحت ونحو ذلك . أو أن يكون ثبوتياً فيه إضافة كالعلم والحب والقدرة والعجز والسمع والبصر ^(٢)

(١) منهاج السنة النبوية في نقص كلام الشيعة القدرية ٧ / ٣٣٠ - ٣٣٤

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٣٣ / ١٨٣ - ١٨٤

ويقول عن هذا النوع الثاني : « هذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض
موارده لوجهين :

أحدهما : أنه لم يستعمل مفرداً قط

الثاني : أن ذلك يلزم منه الاشتراك أو المجاز ؛ بل يُجعل حقيقة في القدر المشترك بين
موارده (١) « (٢)

وابن تيمية يمهّد بهذا الكلام لبيان أن تلك الألفاظ التي ترد مرة مضافة إلى الله تعالى ومرة إلى
المخلوق هي مختلفة المعاني بحسب مواردها وسياقاتها مثل (الاستواء) و (البناء) و (العمل)
و (الصنع) و (الكتابة) وغير ذلك فيقول رحمه الله :

« إن لفظ (استوى) لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي - مثلاً - على سريريه حقيقة
حتى يصير في غيره مجازاً ؛ كما أن لفظ (العلم) لم تستعمله العرب في خصوص العرف القائم بقلب
البشر المنقسم إلى ضروري ونظري حقيقة واستعملته في غيره مجازاً ، بل المعنى تارة يستعمل بلا
تعديّة كما في قوله تعالى (حتى إذ بلغ أشده واستوى) وتارة يعدي بحرف الغاية كما في قوله (ثم
استوى إلى السماء وهي دخان) وتارة : يُعدي بحرف الاستعلاء ، ثم هذا تارة يكون صفة لله وتارة
يكون صفة لخلقه فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازاً (٣) .

ولا يجوز أن يفهم من استواء الله الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق كما في قوله تعالى
(والسماء بنيناها بأيد) وقوله تعالى (مما عملت أيدينا) وقوله تعالى (صنع الله الذي أتقن كل
شيء) وقوله (ولقد كتبنا في الزبور) (وكتبنا له في الألواح من كل شيء) فهل يستحل مسلم أن
يثبت لربه خاصية الآدمي الباني الصانع الكاتب العامل ؟! أم يستحل أن ينفي عنه حقيقة العمل
والبناء كما يختص به ويليق بجلاله ؟! أم يستحل أن يقول : هذه الألفاظ مصروفة عن ظاهرها ؟! أم
الذي يجب أن يقول : عمل كل أحد بحسبه ، فكما أن ذاته ليست مثل ذوات خلقه ؛ فعمله وصنعه
وبناؤه ليس مثل عملهم وصنعهم وبنائهم « (٣)

فنلاحظ أنه من خلال اختلاف السياق اللفظي - وهو هنا اختلاف الضمائم - بين اختلاف المعنى ،
فلا يصح على هذا ربط الكلمة من هذه الكلمات التي تختلف معانيها بحسب ضمائمها بمعنى ثابت
يُدعى أنه الحقيقة ، فإذا ما تغيّر هذا المعنى زعمنا أنه خروج من الحقيقة إلى المجاز ، ومن الظاهر إلى
خلاف الظاهر ؛ بل يُقال - كما يبيّن ابن تيمية - إن معنى الكلمة مختلف وليس بثابت ، هو مرتبط

(١) انظر ماسبق من الحديث عن موقف ابن تيمية من نظرية الحقيقة والمجاز

(٢) السابق ٣٣ / ١٨٤ - ١٨٥

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣ / ١٨٥ - ١٨٦

بالسياق أو المورد الذي تأتي فيه .

ولم يفت ابن تيمية أن ينبّه إلى دور سياق الحال في بيان معاني هذه الألفاظ السابقة ، فهو مشارك للسياق اللغوي في بيان المعنى ، ويساعد كل منهما الآخر في الكشف عن المعنى **يَمُولُ** :
« ونحن لم نفهم من قولنا (بنى فلان) و (كتب فلان) مافي عمله من المعالجة والتأثر إلا من جهة علمنا بحال الباني لا من جهة مجرد اللفظ الذي هو لفظ الفعل ومايدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين .

وبهذا ينكشف لك كثير مما يشكل على كثير من الناس ، وترى مواقع اللبس في كثير من هذا الباب » (١)

وفي هذا تنبيه مهم يغفل عنه كثير من الناس خاصة المؤولة ، إذ يغفلون عن تمثّلهم لسياق الحال وأثره في تحديد الدلالة في نحو قولنا (كتب محمد الكتاب) و (بنى المنزل) ، فهم لولا إدراكهم لهذا السياق لما عرفوا المقصود من هاتين الجملتين أبداً كما يذهب إليه ابن تيمية بحق ، ممايدل على أنه يرى أن الجملة على فرض تفريغها من سياقها الحالي أو من مقامها لا يُعلم معناها ، وقد سبق قوله إن اعتبار حال المتكلم والسامع ضروري لفهم النص* - أي نص - سواء كان نصاً شرعياً أم غير شرعي .

١٢ - معنى معية الله تعالى خلقه :

تحدث ابن تيمية كثيراً عن معية الله تعالى لخلق المؤمنين والكافرين في كثير من كتبه ويبيّن أنه لاتعارض بين كونه تعالى مستوياً على عرشه وكونه معنا أينما كنا ، ويبيّن أن معية الله لخلق ليست كمعية المخلوق للمخلوق ، وذلك أن لفظ « مع » يختلف معناه بحسب ما يضاف إليه على ماسبق بيانه من أمر اختلاف الدلالة بحسب اختلاف الضمائم .

وكان مما قاله في هذا الموضوع :

« لا يحسب الحاسب أن شيئاً من ذلك يناقض بعضه بعضاً البتة ، مثل أن يقول القائل : ما في الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالف الظاهر من قوله ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (الزمر ٤٠) وقوله ﷺ (إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه) ونحو ذلك ؛ فإن هذا غلط ؛ .

وذلك أن الله معنا حقيقة ، وهو فوق العرش حقيقة ، كما جمع الله بينهما في قوله سبحانه وتعالى ﴿ هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم مايلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير ﴾

(الحديد : ٤) فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء وهو معنا أينما كنا كما قال النبي ﷺ في حديث الأوعال : (والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه)

وذلك أن كلمة « مع » في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال فإذا قيّدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال : مازلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا . ويقال : هذا المتاع معي لمجامعته (١) لك ، وإن كان فوق رأسك ، فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة . ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد ، فلما قال ﴿ يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ﴾ (الحديد : ٤) إلى قوله ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (الحديد : ٤) دلّ ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم ، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم . وهذا معنى قول السلف : إنه معهم بعلمه ، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقتة . وكذلك في قوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة : ٧) إلى قوله ﴿ هو معهم أينما كانوا ﴾ الآية .

ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار (لا تحزن إن الله معنا) كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره ، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد ...

وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول : لاتخف أنا معك ، أو أنا هنا ، أو أنا حاضر ونحو ذلك ، ينبّهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه ، ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها . وربما صار مقتضاها من معناها ، فيختلف باختلاف المواضع .

فلفظ (المعية) قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع ، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردنا وإن امتاز كل موضع بخاصية . فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق حتى يقال قد صُرفت عن ظاهرها .. (٢)

ونلاحظ أنه إضافة إلى بيانه معنى المعية الإلهية عن طريق اختلاف الدلالة باختلاف الضمائم وبينها أيضاً عن طريق جمع النظائر والأشباه التي توضح هذا المعنى مثل قول الأب لابنه (لاتخف أنا معك) فالحال أو المقام يوضح معنى هذه المعية وأنها معية معاونة ودفع مكروه عن الابن وليس المقصود الامتزاج أو المماسه ، فالأب حاضر مع ابنه مع أنه ليس ملتصقاً به بل هو بعيد عنه فوق السقف ، ولله المثل الأعلى فإذا كان بينا مع أنه بين مخلوقين فكيف بمعية الله تعالى لخلقه ؟! وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ .. ثم استوى على العرش ... وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير ﴾ (الحديد : ٤)

(١) في المطبوع « لمجامعته » ، خطأ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٠٢ / ٥ - ١٠٤ . وانظر أيضاً ٢٢ / ٦ - ٢٣

١٣ - الرد على استشهادات المشتبهين لنظرية « الحقيقة والمجاز » وتفسيرها سياقياً :
ونختم هذه النماذج التطبيقية بذكر تحليل ابن تيمية لبعض الشواهد التي احتج بها القائلون بالمجاز ،
لنرى كيف فسرها ليبطل من خلال هذا التحليل السياقي القول بنظرية (الحقيقة والمجاز) التي
اعتنقها ودافع عنها الأصوليون المتكلمون وغيرهم فمن ذلك :

أ - قوله تعالى « اشتعل الرأس شيباً » (مريم ٤) قال الآمدي : « وهو غير مشتعل
كاشتعال النار » ^(١) فقال ابن تيمية :

« هذا مسلّم ، لكن يقال : لفظ الاشتعال لم يستعمل في هذا المعنى إنما استعمل في البياض الذي
سرى من السواد سريان الشعلة من النار ، وهذا تشبيه واستعارة ، لكن قوله (واشتعل الرأس)
استعمل فيه لفظ الاشتعال مقيداً بالرأس لم يحتمل اللفظ اشتعال الخطب ^(٢) وهذا اللفظ وهو قوله (و
اشتعل الرأس شيباً) لم يستعمل قط في غير موضعه بل لم يستعمل إلا في هذا المعنى ، وإن كان هذا
الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر وإن قصد به تشبيه ذلك المعنى بهذا المعنى فلا يضر ، بل
هذا شأن الأسماء العامة لا بد أن يكون بين المعنيين قدر مشترك تشبه فيه تلك الأفراد . وأما تسميته
استعارة فمعلوم أنهم لم يستعبروا ذلك اللفظ بعينه بل ركبوا لفظ (اشتعل) مع الرأس تركيباً لم
يتكلموا به ولا أرادوا به غير هذا المعنى قط ، ولهذا لا يجوز أن يُقال في مثل هذا لم يشتعل الرأس

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٦٤ - ٤٦٥

(٢) زاد ابن قاسم في المطبوعة كلمة « في » بعد قوله « يحتمل » ، ولاداعي لها .

شيباً ، بل يقال : ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب وإن أشبهه من بعض الوجوه » (*) .

فهو في هذا التحليل يعتمد على سياق الضمائم ، وقد سبق من كلامه بيان اختلاف الدلالة للفظ الواحد باختلاف الضميمة التي تقترن به ، فعندنا هنا سياقان مختلفان للفظ اشتعل :

١ - اشتعل الرأس شيباً .

٢ - اشتعل الحطب ناراً .

فيقول ابن تيمية ليس جعل « اشتعل » الثانية حقيقة - بحسب مفهوم أصحاب نظرية الحقيقة والمجاز - بأولى من جعل الأولى كذلك ، إذ كل ما يمكن أن يدعوه من مسوغ لجعل الثانية هي الحقيقة يمكن أن يدعى في الأولى ، وحينئذ يقال إن للكلمة في كل من السياقين معنى خاص ، معلوم من السياق نفسه لا من معنى آخر للكلمة في سياق آخر يدعى أنه هو الأصل . هذا هو ما يراه ابن تيمية كما يظهر من كلامه هنا ومما مضى في عرض نقده لنظرية الحقيقة والمجاز .

ب - قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) :

قال الآمدي : « والذل لاجناح له » ^(١)

فقال ابن تيمية : « فيقال له : لاريب أن الذل ليس له جناح مثل جناح الطائر ، كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة ولا جناح الذل مثل جناح السفر ، لكن جناح الإنسان جانبه ، كما أن جناح الطير جانبه ، والولد مأمور بأن يخفض جانبه لأبويه ويكون ذلك على وجه الذل لهما لأعلى وجه الخفض الذي لا ذل معه وقد قال للنبي ﷺ (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) ولم يقل : جناح الذل ، فالرسول أمر بخفض جناحه وهو جانبه والولد أمر بخفض جناحه ذلاً فلا بد مع خفض جناحه أن يذل لأبويه بخلاف الرسول فإنه لم يؤمر بالذل ، فاقتران ألفاظ القرآن تدل على اقتران معانيه وإعطاء كل معنى حقه . ثم إنه سبحانه كمل ذلك بقوله (من الرحمة) فهو جناح ذل من الرحمة لاجناح ذل من العجز والضعف إذ الأول محمود والثاني مذموم . » ^(١)

وكذلك في هذا التحليل يعتمد على اختلاف الضمائم الذي يعنى اختلاف السياقات . كما أشار من خلال المقارنة بالنص الآخر وهو قوله تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) أنه لا يوجد استعارة في قوله (جناح الذل) ؛ لأن الجناح هنا معناه (الجانب) أو (العضد) ^(٢) وهو مضاف إلى الذل بمعنى أن الرجل يخفض جناحه ذلاً كما يقال مثلاً : (مشية الكبر) (ونظرة الحقد) و (شموخ

(*) السابق ٢٠ / ٤٩٤ - ٤٦٥

(١) السابق ٢ / ٤٦٥ - ٤٦٦

(٢) انظر القاموس المحيط مادة (ج ن ح)

العزّ) أي مشى متكبراً ، ونظر حاقداً وشمخ عزيزاً . وليس ههنا استعارة فيقال مثلاً : ليس للتكبر مشية ولا للحقد نظرة ، ولا للعز شموخ ! ومن هنا نعلم قصور نظر من يقول (ليس للذل جناح) ظناً منه أن هذا ظاهر قوله تعالى (جناح الذل) ! وفي الواقع : هذا الفهم مما يدل على الخلل في فهم الأصوليين المتكلمين للحقيقة والمجاز ، إذ يأتون بمفاهيم يظنونها هي ظواهر النصوص أو معانيها الأصلية ، بينما لا تكون هي معانيها الظاهرة إلا في أفهامهم هم وليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك في أفهام غيرهم .

هونحن نؤيد ابن تيمية كل التأييد في إنكاره علي هؤلاء الأصوليين هذا الفهم القاصر للظاهر والباطن .

ج - معنى قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) :

قال الآمدي « والأشهر ليست هي الحج »^(١)

فقال ابن تيمية : « معلوم أن أوقات الحج أشهر معلومات ليس المراد أن نفس الأفعال هي الزمان ، ولا يفهم هذا أحد من اللفظ ، ولكن قديقال : في الكلام محذوف تقديره : وقت الحج أشهر معلومات ، ومن عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلاً عليه اختصاراً كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة في تحقيق المعنى ، فالأولى كقوله ﴿ فَأَوْحِينَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِب بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَق ﴾^(٢) (الشعراء ٦٤) فمعلوم أن المراد : فضرِب فانفلق ، لكن لم يحتج إلى ذكر ذلك في اللفظ إذ كان قوله (قلنا اضرب فانفلق) دليلاً على أنه ضرب فانفلق وكذلك قوله (من آمن) تقديره : برٌّ من آمن ، أو : صاحب من آمن . وكذلك قوله (الحج أشهر) أي أوقات الحج أشهر . فالمعنى متفق عليه ، لكن الكلام في تسمية هذا مجازاً . وقول القائل : نفس الحج ليس بأشهر ؛ إنما يتوجه لو كان هذا مدلول الكلام وليس كذلك ، بل مدلوله عند من تكلم به أو سمعه أن أوقات الحج أشهر معلومات »^(١)

نلاحظ أن ابن تيمية احتج في نفي كون الآية من شواهد « نظرية المجاز » بحجتين كل واحدة منهما تعبر عن نوع من نوعي السياق .

الأولى : أن السياق اللغوي يدل على محذوف تقديره : (وقت الحج ..) كما أن سياق قوله (أن اضرب .. فانفلق) دل على وجود محذوف تقديره (فضرِب فانفلق) . والمقدّر في الكلام كالمذكور فلا يكون ظاهر الآية ما توهموه من أن الحج نفسه أشهر !!

الثانية : أن سياق الحال يدل على ذلك المعنى أيضاً ، ولا يؤيد مازعُ من أن الظاهر : نفس الحج أشهر معلومات ، وسياق الحال هنا هو فهم السامع والمتكلم لهذا النص ، ولا شك أن أولى من يُعتدّ

بفهمه لهذا النص هم الصحابة والتابعون وأتباعهم من أئمة السنة الذين ورثوا نصوص الشريعة عنهم لفظاً ومعنى فهم أوثق الشهود على معاني نصوص الوحي .
وقد أشار إلى ذلك حينما قال « بل مدلوله عند من تكلم به أو سمعه أن أوقات الحج أشهر معلومات »

د - معنى قوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد) :

يقال الآمدي : « والصلوات لاتنهدم »^(١)
فقال ابن تيمية : « قد قيل إن الصلوات اسم لمعابد اليهود ، يسمونها صلوات باسم مايفعل فيها كنظائره وهو إنما استعمل لفظ الصلوات في المكان مقروناً بقوله (لهدمت) والهدم إنما يكون للمكان ، فاستعمله مع هذا اللفظ في المكان »^(١)
فاستدل هنا بالسياق اللغوي على المقصود .

هـ - وهكذا كان يستدل بالسياق نصياً أو غير نصي على المعنى المقصود ففي قوله تعالى ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ (النساء ٤٢) بين أن عرف الناس وعاداتهم في تسمية الخروج لقضاء الحاجة : « خروجاً للغائط » يوضح المعنى ويبين المقصود . وليس هذا من استعمال اللفظ في غير ماوضع له كما يقول ابن تيمية لأن « المجيء من الغائط يتضمن التغوط ، فكفي عن ذلك المعنى باللفظ الدال على العمل الظاهر المستلزم الأمر المستور وكلاهما مراد »^(٢) وقارن ذلك بأساليب الكناية التي يراد فيها المعنيان كلاهما وإن كان المقصود الأول هو اللازم مثل قولهم : عظيم الرماد ، طويل النجاد ، قريب البيت من الناد »^(٢) .

و - وكذلك في قوله تعالى ﴿ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ (بقرة ١٩٤) وقوله ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (النور ٤٠) فهو يقول : « لفظ الاعتداء هنا مقيد بما يبين أنه اعتداء على وجه القصاص خلاف العدوان ابتداء ، فإنه ظلم فإذا لم يقيد بالجزاء فهم منه الابتداء إذ الأصل عدم مايقابله »^(٣) وذلك أن « العدوان مجاوزة الحد ، لكن إن كان بطريق الظلم كان محرماً وإن كان بطريق القصاص كان عدلاً مباحاً ، فلفظ العدوان في مثل هذا هو تعدي الحد الفاصل .. »^(٣)

وأما الحسنة والسيئة فتارة - كما يقول ابن تيمية - يراد بهما : (الطاعة والمعصية) وتارة (النعمة والمصيبة) . وفي الآية هنا المراد بالسيئة المصيبة ، فجزاء من أساء إلى غيره بظلم - وهذه من

(١) السابق ٢٠ / ٤٦٧

(٢) السابق ٢٠ / ٤٦٨

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٦٩ - ٤٧٠

سيئات المصائب - أن يصاب المسيء بسيئة مثلها « كأنه قيل جزاء من أساء إليك أن تسيء إليه مثلما أساء إليك . وهذه سيئة حقيقية » (١)

ز - وكذلك قوله تعالى ﴿ كَلِمًا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ (المائدة ٦٤) استدل على المعنى بسياق الحال عن طريق العرف الذي جعل هذه العبارات تستعمل استعمال الأمثال « فهذا اللفظ أصله أن المحاربن يوقدون ناراً يجتمع إليها أعوانهم وينصرون وليهم على عدوهم فلا تتم محاربتهم إلا بها ، فإذا طفت لم يجتمع أمرهم ، ثم صار هذا كما تستعمل الأمثال في كل محارب بطل كيده . كما يقال « يداك أوكتا وفوك نفخ » ...

و « الصَّيْفُ ضِيعَتِ اللَّبَنِ » ... وهذه الألفاظ كان لها معنى خاص نقلت بعرف الاستعمال إلى معنى أعم من ذلك وصار يفهم منها ذلك عند الإطلاق لغلبة الاستعمال ولا يفهم منها خصوص معناها الأول كسائر الألفاظ التي نقلها أهل العرف إلى أعم من معناها مثل لفظ « الرقبة » و « الرأس » في قوله (فتحرير رقبة) (٢)

ح - وكذلك قوله تعالى ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ (النحل ٨١) فقال إن الذوق ليس أصله ما كان بالفم فقط ، بل هذا هو الذوق بالفم ، « فالذوق يكون للطعام ويكون لجنس العذاب كما قال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) ، وقوله (ذوقوا أمس سقر) [فهذا] صريح في ذوق مس العذاب لا يحتمل ذوق الطعام . ثم الجوع والخوف إذا لبس البدن كان أعظم في الألم بخلاف القليل منه ، فإذا قال (أذاقها الله لباس الجوع والخوف) (٣) فإنه لم يكن يدل على لبسه لصاحبه وإحاطته به . فهذه المعاني تدل عليها هذه الألفاظ دون ما إذا قيل (جاعت وخافت) فإنه يدل على جنس لا على عظم كفيته وكميته ، فهذا من كمال البيان . والجميع إنما يستعمل فيه اللفظ في معناه المعروف في اللغة ، فإن قوله (ذوق لباس الجوع والخوف) ليس هو (ذوق الطعام) .. و (ذوق الجوع) ليس هو (ذوق لباس الجوع) .

ولهذا كان تحرير هذا الباب هو من علم البيان الذي يعرف به الإنسان بعض قدر القرآن ، وليس في القرآن لفظ إلا مقرون بما يبين به المراد .. » (٤)

وواضح أنه يسلك هنا سبيل اختلاف الدلالة للفظ الواحد باختلاف ضمائه كما مر كذلك أمثلة كثيرة . فقلولنا (ذُقْ العذاب) و (ذق الطعام) و (ذق الجوع) و (ذق لباس الجوع) سياقات مختلفة تقتضى معاني مختلفة .

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٧١ - ٤٧٢

(٤) السابق ٢٠ / ٤٧٣ - ٤٧٤

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٧٠

(٣) يبدو أن الصواب حذف (لباس) لدلالة السياق .

موقف ابن تيمية من السياق في رأي المعاصرين :

أولاً : ذهب صاحب كتاب « إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي » ^(١) إلى أن ابن تيمية أراد أن يجعل السياق بديلاً عن (نظرية الحقيقة والمجاز) ^(٢) وهو ما ذهبت إليه في هذا البحث ، إلا أنه لم يوضح عناصر السياق عند ابن تيمية بصورة تؤيد ما ذهب إليه من استعاضة ابن تيمية بدلالة السياق عن تلك النظرية ، إذ جعل عناصر السياق عنده مايلي :

١ - اللفظ الواحد له أكثر من معنى وكل معانية حقائق .

٢ - لا يتعين اللفظ لأي معانيه عند التجرد والإطلاق .

٣ - السياق الذي يرد فيه اللفظ هو الذي يحدد أحد معانيه المحتملة (٣)

وواضح أن العنصر الأول بهذه الصياغة ليس عنصراً سياقياً أبداً ، بل حقيقة معجمية ؛ فاللفظ إذا تجرد فمعناه محتمل ، وهذا لا يكون في السياق ، وإنما يكون في المعجم .
وأما العنصر الثاني فتكرار للأول !

أما العنصر الثالث فهو نفس الدعوى المراد إثباتها وبيان عناصرها ! وفرق بين الدعوى وإثبات الدعوى ؛ إذ المؤلف يدعى - ونحن معه - أن ابن تيمية يكتفي بالسياق في بيان المعنى ، فإذا نظرنا في العنصر الثالث الذي ذكره وجدناه حديثاً عن هذه الدعوى المجردة فقط ، وليس فيه بيان عنصر من عناصر هذا السياق ، يتم عن طريقه معرفة المعنى المراد . وحينئذ يكون هناك فجوة بين رأي المؤلف (وهو استعاضة ابن تيمية بدلالة السياق عن الحقيقة والمجاز) وبين أدلته على هذا الرأي ، فهذه العناصر الثلاثة التي ذكرها لاتوصل إلى النتيجة أو الرأي المذكور ، ولذا لست أدري كيف توصل إلى ذلك ؟!

ثم إنه في نقده لتصور ابن تيمية السياقي ^(٢) خلط بين نوعين من المعنى : المعنى المقصود (الذي قد يُسمى الاجتماعي) والمعنى الفني الثانوي ولم ينتبه إلى أن ابن تيمية كان معنياً بالمعنى المقصود في تحليله للنصوص الشرعية ، وبالتالي اكتفى بدلالة السياق عليه ؛ ولذا راح المؤلف يقول « إن تصور ابن تيمية غير صالح ليكون منهجاً يضبط دلالة اللفظ على معناه في اللغة بعامة ؛ لأن اللغة كائن يتطور ويتغير ولا يبقى جامداً ثابتاً » ^(٢) وكان يكون رأي المؤلف صحيحاً لو كان ابن تيمية معنياً بتفسير أسباب الجمال في النص الأدبي ، التي منها الانحراف في الدلالة ، وهو نوع من أنواع التطور

(١) تأليف إبراهيم منصور التركي ، دار المعراج الدولية ، الرياض ، ١٤١٩ هـ

(٢) « إنكار المجاز عند ابن تيمية .. » ص ١٧٦

(٣) السابق : ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٣ .

الدلالي ، لكن إذا علمنا أن ابن تيمية كان هدفه الكشف عن المعنى المقصود من النص علمنا سقوط هذا النقد الموجه إليه ؛ إذ المنهج السياقي حينئذٍ كافٍ جداً في بيان هذا النوع من المعنى .
ولست أدري كيف يتفق حكمه هذا على منهج ابن تيمية السياقي مع قوله عنه بعد ذلك : « إن رؤى ابن تيمية اللغوية جديرة بالتقدير وهي إحدى التصورات اللغوية العربية الخليقة بالاحترام ؛ إذ تعدّ إضافة جيدة للتصورات اللغوية عند العرب .. » ^(١) ؟

ثانياً : أما رأي كاتب هذه السطور في منهج ابن تيمية السياقي فيمكن توضيحه فيما يلي :

إن المنهج السياقي من جهة النظرية لا إشكال فيه ، ولكن قد يأتي الإشكال من جهة التطبيق كما أشار إلى ذلك بعض علماء اللغة **الغريبيس** ^(٢) ؛ لكننا يجب أن نتنبه إلى أن هذا الإشكال التطبيقي الذي ذكره من صعوبة الإحاطة بسياق الموقف ومن تعدّد دوائر السياق وأن كل دائرة تنطوي في دائرة أكبر منها إنما يتحقق حين يريد الإنسان معرفة كل مايتصل بالمعنى من قريب أو بعيد ، وسواء أكانت صلته يقينية أم ظنية مثل النظر في الأشياء الموجودة في مكان الحدث الكلامي - مثلاً - كأن يكون الكلام في بيت أو في الشارع أو في المدينة أو في الصحراء وكأن يوجد في أثناء الحدث طاولة أو حيوان أو لوحة جميلة .. الخ ، فلاشك أن استيعاب النظر في سياق الموقف - خاصة - على هذا النحو ، ومعرفة ماله أثر في المعنى وما ليس له أثر صعب جداً . أما حين يكون الأمر متعلقاً بنصوصنا الشرعية - نحن المسلمين - فلاشك أن النظر في سياقاتها لا يحتاج منا إلى كل هذا العناء ؛ لأمرٍ قدرٍ شرعي ، وهو أن الله تعالى تكفل بحفظ دينه ، وأوجب علينا تفهم نصوصه وهوسبحانه لا يأمر إلا بما يُستطاع . **هذا من جهة الدين .** وأما **من جهة الواقع اللغوي والتاريخي** فتراثنا الإسلامي قد زخر بمصادر غنية جداً كفلت لنا كشف أي سياق حاليّ لنص من نصوص الوحي . فمعرفة مقام أي نص من نصوص الكتاب والسنة نحتاج إلى معرفة مقامه ممكنه والحمد لله . **ومن جهة ثالثة ،** نحن متعبدون في هذه الشريعة بمعرفة المقصود من النص ، أي معرفة الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح فقط ، ولسنا مطالبين بمعرفة كل مايتصل بمعاني الكلمات في النصوص من قريب أو بعيد على نحو ماسبق من عرض المشكلة عند علماء اللغة الغربيين ، وفرق بين معرفة المقصود من النص - وهو الذي أمرنا بمعرفته - ومعرفة كل مايتعلق بهذا المقصود ممّا لم نؤمر بمعرفته . ولذا إنّه علماء الإسلام إلى أن المتشابه يقع فيما ليس فيه أمر بشيء أو نهي عن شيء . ولذا لا يلزم من جهل معناه

(١) « إنكار المجاز عند ابن تيمية .. » ص ١٧٨

(٢) انظر مثلاً (دور الكلمة في اللغة) ٧٤ و (علم الدلالة) لبالم ، ت / السيد ٨٠

محظور ، مع أن هذا المتشابه يُوجد ما يفسره من المحكم .
قدّمت هذه المقدمة لأقول إنه لا إشكال في منهج ابن تيمية السياقي تنظيراً وتطبيقاً ، وذلك لأن
الغاية في منهجه هي معرفة المعنى المقصود من النصوص الشرعية . ومنهجه الذي طبقه يحقق له
هذا الغاية .

ولكن حين تكون الغاية من دراسة النص غاية أسلوبية جمالية : أي حين يكون الدرس متعلقاً
بتعرّف أسباب الجمال الأدبي في النص ومظاهره وغير ذلك مما له صلة بالبحث الأسلوبي فإن منهج ابن
تيمية السياقي لا يكفي - حينئذ - في تحقيق هذه الغاية . وذلك مثل أن يقال : لفرق الأسلوبي بين
هذين التعبيرين :

١ - (اشتعل الرأس شيباً)

٢ - و (انتشر الشيب في الرأس)

أي لماذا كان التعبير الأول عند المتذوق للفصحى أجمل من الثاني ؟

وكذلك يقال السؤال نفسه في هذه التعبيرات المتقابلة :

١ - (أو جاء أحد منكم من الغائط) ، - أو قضي أحدكم حاجته .

٢ - (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) ، - فخوّفها الله وأجاعها .

٣ - (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) ، - كلما دبّروا للحرب أبطل الله تدبيرهم .

٤ - (والنهار مبصراً) ، - والنهار يُبصر فيه .

٥ - (يريد أن ينقض) ، - سينقض .

٦ - (وربطنا على قلوبهم) ، - صبرناهم أو ألهمناهم الصبر .

٧ - (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ، - جاءهم عقاب الله من حيث لا يدرون أنه

أتاهم منه ^(١) .

٨ - وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ، - وإذا حضر الموت .

٩ - خالد بن الوليد سيف من سيوف الله ، - خالد بن الوليد جند من جنود الله

إلى غير ذلك من الأساليب الاختيارية التي يتفوّق بعضها على بعض في التأثير والجمال ، فإننا
لا نستطيع أن نكشف عن سبب هذا التفاوت - وهو تفاوت يرجع إلى المعنى بلاشك - بأن نبين المعنى
المقصود فقط من كل تعبير من خلال تحليل السياق اللغوي وغير اللغوي كما يفعل ابن تيمية ،
متغافلين عن أسباب الجمال التي منها ما يسميه الأسلوبيون : « الانحراف » بالدلالة ، وهو ماسماه

علمائنا قديماً بالمجاز - ولكن على ضوء فهم النقاد والبلاغيين القدماء أمثال عبدالقاهر لا على فهم المتكلمين - فهذا المجاز أو الانحراف في الدلالة الذي يأتي بالطرافة أو الدهشة هو من أهم أسباب الجمال في الأسلوب ، وهو ينتمي إلى منطقة من المعنى غير منطقة المقصود من الكلمة أو النص ، إنه ينتمي إلى منطقة « المعاني الثانوية » أو « معنى المعنى » كما يعبر عبدالقاهر ^(١) وعلى هذا النوع من المعنى مدار الكناية والاستعارة والتمثيل كما يقول ^(٢) . فمثلاً حين يستعير الإنسان ويقول (رأيت أسداً) فإنه كما يقول عبدالقاهر : « ذلك الحال على أنه لم يرد السبع [و] علمت أنه أراد التشبيه ، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته » ^(٣) فعلى (مستوى المقصود) يبين عبدالقاهر المعنى المقصود مستعيناً بالسياق كما يفعل ابن تيمية فتراه هنا يقول « ذلك الحال .. » لكن على (مستوى معنى المعنى) لا يكفي بيان المقصود ؛ بل لابد من بيان كيفية الانحراف أو التجوُّز في الدلالة ، وذلك بالانتقال من معنى إلى معنى ، وهذا ما لم يُدسِّنْ حوله ابن تيمية ، واكتفى بالتركيز على المعنى المقصود .

ويقول عبد القاهر أيضاً في بيان كيفية تحليل الاستعارة إذا أردنا بيان معنى المعنى ، وأنه لا يكفي الاقتصار في بيانه على بيان المعنى المقصود : « تقول (عنت لنا ظبية) وأنت تريد امرأة ، و (وردنا بحراً) وأنت تريد الممدوح ، فأنت في هذا النحو من الكلام إنما تعرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له في أصل اللغة بدليل الحال ، أو إفصاح المقال بعد السؤال ، أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف .

مثال ذلك أنك إذا سمعت قوله :

ترنح الشرب واغتالت حلومهم شمسُ ترجلُ فيهم ثم ترتحلُ

استدللت بذكر الشرب واغتتيال الحلوم والارتحال أنه أراد قبنة ، ولو قال (ترجلت شمس) ولم يذكر شيئاً غيره من أحوال الآدميين لم يُعقل قط أنه أراد امرأة إلا بإخبار مستأنف أو شاهد آخر من الشواهد » ^(٤)

فلاحظ أنه على (مستوى المقصود) يستعين بالسياق لبيان المعنى المقصود ، كما استعان هنا بالسياق اللغوي . لكن على (مستوى معنى المعنى) يستعين ببيان الصلة بين (المعنى) و (معنى

(١) انظر في هذا فصلاً مهماً في دلائل الإعجاز ٢٦٢ - ٢٦٦ طبعة محمود شاكر

(٢) السابق ٢٦٢

(٣) السابق ٢٦٢

(٤) أسرار البلاغة تحقيق محمود شاكر ٣٢٠

المعنى (أي بيان التجوُّز في الدلالة وذلك حين قال « إن قلت في القسم الأول ^(١) إنه تشبيه كنت مصيباً من حيث تخبر عما في نفس المتكلم وعن أصل الغرض وإن أردت تمام البيان قلت : أراد أن يشبّه المرأة بالطيبة فاستعار لها اسمها مبالغةً » ^(٢))

فانظر إليه كيف جعل الحكم على الاستعارة بأنها مجرد تشبيهة حكماً صواباً حين تكون الغاية من التحليل بيان مقصود المتكلم ، وأما إن كان المقصود بيان معنى المعنى ، أو كما عبّر هنا « تمام البيان » فلا يكفي القول إنها تشبيه ، بل لابد من بيان التجوُّز في الدلالة من استعارة اسم شيءٍ لشيءٍ آخر .

هذا ما يمكن قوله - بإيجاز - عن منهج ابن تيمية السياقي ، فهو سليم وكاف في بيان المعنى المقصود ؛ ولذلك أفاد منه فائدة جُلّى في بيان المقصود من النصوص الشرعية . لكننا لانستطيع الاكتفاء بهذا المنهج حين نكون بصدد بيان المعاني الثانوية أو الأسلوبية في النصوص .

وعلى كل فابن تيمية كان له غرض محدّد من دراسة النصوص الشرعية ، وهو بيان المعنى المقصود ، واستخدم لذلك الغرض المحدّد منهجاً معيناً لتحقيق ذلك الغرض ، فأصاب في بناء منهجه ، وكان دقيقاً جداً في تطبيقه . وهو بماقدّمه من آرائه السياقية التي عرضناها في هذا الفصل يُعدّ سابقاً في عصره ، متفرداً في منهجه . وإذا ما قارنا دراساته وآراءه اللغوية بما نَجده عند فقهاء عصره ولغويهم لا يسعنا إلا الثناء عليه والدعاء له ، فرحمه الله رحمة واسعة .

(١) يقصد الاستعارة وذلك حين لا يُنص على المشبّه

(٢) أسرار البلاغة ٣٢٢

الفصل السادس

المصطلح عند ابن تيمية

المبحث الأول :

« في المصطلح » و « علم المصطلح » و « المصطلحية »

المبحث الثاني :

موقف ابن تيمية من الخلط والغموض في المصطلحات العلمية

الفصل السادس : المصطلح عند ابن تيمية

المبحث الأول : في « المصطلح » و « علم المصطلح » و « المصطلحية » :-

في مقاييس ابن فارس : « الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد يقال : صلح الشيء يصلح صلاحاً . ويقال صلح بفتح اللام ... » (١)

« ودلت النصوص العربية على أن كلمات هذه المادة تعني أيضاً : الاتفاق ، وبين المعنيين تقارب دلالي ؛ فإصلاح الفساد بين القوم لا يتم إلا باتفاقهم » (٢)

ومن هذه النصوص ما جاء في بعض الأحاديث : (اصطلحوا على وضع الحرب) (اصطلحنا نحن وأهل مكة) وغيرها فهي توضح بأن « اصطلح » مرادف لـ « اتفق » (٣)

ثم مع ازدهار العلوم الإسلامية في العصور الأولى أصبحت كلمة (اصطلاح) تعني : الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص . (٤)

ولما كانت هذه المصطلحات من الأمور المهمة جداً لفهم أي علم من العلوم ، وكانت بمثابة المداخل لمواضع العلم ومسائله سماها أو جعلها بعض المؤلفين القدماء في المصطلحات العلمية : « مفاتيح » للعلوم ، كما نجد عند الخوارزمي (ت ٣٨٧ هـ) في (مفاتيح العلوم) (٤) وسماها بعضهم : « تعريفات » كما فعل الجرجاني (٨١٦ هـ) في معجم (التعريفات) ، فهي تعرف الدارس بمواضع أصحاب الفن وتعينه على تفهم مسائله . وبعضهم أطلق عليها « الكليات » كما نجد عند أبي البقاء الكفوي (١٠٩٤ هـ) .

وقد أفرد كثير من العلماء كتباً لشرح كثير من المصطلحات العلمية والألفاظ الشرعية في الإسلام ، مثل كتاب « الزينة في الكلمات الإسلامية العربية » لأبي حاتم الرازي (٣٢٢ هـ) ثم كثرت وتنوعت بعد ذلك كتب المصطلحات ومعاجمها ، فكانت هناك معاجم للمصطلحات الفقهية على اختلاف المذاهب وأخرى في الأصول وثالثة في الكلام ورابعة في التصوف وخامسة في الفلسفة وسادسة في العلوم الطبيعية والبشرية وسابعة في المصطلحات بصفة عامة . ومن هذه المعجمات على اختلاف مجالاتها العلمية :

(١) المقاييس في اللغة ، تحقيق شهاب الدين أبي عمرو ، مادة (ص ل ح) .

(٢) الاسس اللغوية لعلم المصطلح ، د. محمود حجازي ، ٧ .

(٣) السابق ٨ .

(٤) انظر (مفاتيح العلوم) ص ٢ إذ يقول : « دعيتي نفسي الى تصنيف كتاب ... يكون جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات

متضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواصفات والاصطلاحات .. »

- « تهذيب الأسماء واللغات » للنووي (٦٧٦) (في الفقه الشافعي)
 « المغرب في ترتيب المعرب » للمطرزي (٦١٠) (في الفقه الحنفي)
 « شرح غريب ألفاظ المدونة » للجبي (في الفقه المالكي)
 « المطلع على أبواب المقنع » لشمس الدين البعلي (٧٠٩) (في الفقه الحنبلي)
 « الحدود في الأصول » للباجي (٤٧٤) (في الأصول)
 « شرح الألفاظ التي اصطلح عليها الصوفية لابن عربي (٦٣٨) (في التصوف)
 « المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين » للآمدي (٦٣١) (في الكلام والفلسفة)
 « كشف اصطلاحات الفنون » للتهانوي (من أهل القرن الثاني عشر الهجري) (في المصطلحات بعامة) وهذا الأخير أوسع معاجم المصطلحات على اختلاف تخصصاتها .
 و « المصطلح » : (مُفْتَعَل) من اصطلح يصطلح اصطلاحاً ومُصْطَلِحاً ؛ أبدلت التاء طاءً لمناسبة الصاد في الإطباق والتفخيم والاستعلاء . و « مُفْتَعَل » هنا مصدر ميمي قد يكون بمعنى الحدث أي بمعنى (اصطلاح) وقد يكون بمعنى المفعول أي (مصطلح عليه) ، فكما أن هناك (مصطلحاً) بكسر اللام وهو فاعل الاصطلاح فهناك (مصطلح عليه) وهو الذي يقع عليه الاصطلاح .
 والتعريف العلمي للمصطلح في مجال العلوم اختلفت صيغه ما بين العرب والغرب قديماً وحديثاً . فالجرجاني - مثلاً - يقول في تعريفه : « الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول » (١)
 وعند الغرب عدة تعريفات لعل أفضلها - فيما ينقل الدكتور حجازي - هو التعريف التالي :
 « الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحُدِّد في وضوح هو تعبير خاص ضيق في دلالة المتخصصة وواضح إلى أقصى درجة ممكنة وله ما يقابله في اللغات الأخرى ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري » (٢)

ويذهب الباحثون المحدثون في « علم المصطلح » إلى وجوب الوضوح والدقة والبعد عن الاشتراك أو الغموض . (٣) والواقع أن هذا صحيح حين يكون الحديث عن الواجب والمفترض وحين يكون الحديث عن مصطلحات العلوم التطبيقية أما الواقع في مصطلحات العلوم اللغوية والفقهية والكلامية والفلسفية

(١) التعريفات ٢٨ .

(٢) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، د. محمود حجازي ١١ - ١٢ .

(٣) انظر السابق ١٤ و « علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة ، الاشكالات النظرية والمنهجية » عثمان بن طالب ، في ضمن كتاب

(تأسيس القضية الاصطلاحية) ، اعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين ٧٦ .

القديمة خاصة فما أكثر ما يقع فيها الاشتراك والغموض ، وهذا هو سبب خوض ابن تيمية في مشكلة الغموض في الاصطلاحات الشرعية والكلامية ، وقد مرّ الحديث عن شيء من هذا في فصلي الاشتراك والتطور اللغوي .

أما (علم المصطلح) Terminologie بوضعه الحالي فعلم جديد نشأ مع التطور التكنولوجي الهائل وحركة نقل وتبادل المعلومات دولياً في الصناعة والتقنية والاقتصاد ومع استخدام الحاسب الآلي لخزن المصطلحات ومعالجتها وتنسيقها « فلم تعد الطرق القديمة في جمع المصطلحات وترتيبها الفبائياً ووضوح مقابلاتها في اللغات الأخرى تفي بالحاجات المعاصرة ولهذا طوّر العلماء المختصون واللغويون والمعجميون والمناطقة علماً جديداً أطلق عليه اسم « علم المصطلحات » ^(١) ويمكن تعريفه بأنه « العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها » ^(١)

وهو « من أحدث أفرع علم اللغة التطبيقي » ^(٢) ويتناول موضوعات عديدة كلها تتعلق بنظام المفاهيم التي تُعبر عنها المصطلحات العلمية وكيفية صياغة المصطلح صياغة سليمة والسبل الكفيلة بتوحيد استعمال هذه المصطلحات ... وذلك مثل : طبيعة المفاهيم وخصائصها وعلاقاتها ونظمها ووصفها وطبيعة المصطلحات ومكوناتها وعلاقاتها واختصاراتها والعلامات والرموز والتخصيص الدائم للرموز العلمية وأنماط الكلمات والمصطلحات وتوحيد المفاهيم والمصطلحات ومفاتيح المصطلحات الدولية وتدوينها ومعجماتها .. وهذه قضايا عامة لا ترتبط بلغة معينة أو حقل علمي معين ولذا فهي تنتمي إلى (علم المصطلح العام) ^(٢) وهو من هذه الجهة يشبه (علم اللغة العام) الذي يتناول النظرية اللغوية بصفة عامة دون ارتباط بلغة معينة .

ويقابل هذا العلم (علم المصطلح الخاص) الذي « يتضمن تلك القواعد الخاصة بالمصطلحات في لغة مفردة مثل اللغة العربية أو الفرنسية أو الألمانية » ^(٢) وهذا يشبه من جهة الخصوصية هذه علم اللغة الخاص بلغة معينة .

« ومن شأن البحث في علم المصطلح الخاص أن يقدم لعلم المصطلح العام نظريات وتطبيقات تثري البحث والتطبيق على مستوى عالمي » ^(٢)

فإذن علم المصطلح يعد ثورة جديدة في علم اللغة التطبيقي وتجاوزاً عن « المفهوم القديم (قائمة المصطلحات) إلى مفهوم (نظام المصطلحات) » ^(٣) وأصبح هذا العلم يرى في المصطلحات العلمية

(١) النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها ، د. علي القاسمي . في ضمن (المصطلحات والمعاجم العربية . مُستلآت من دوريات المجامع العربية ومكتب تنسيق التعريب) طبع جامعة البترول والمعادن ص ٧٤ .

(٢) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ١٩ - ٢٠ . (٣) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة ٦٩ .

« نظاماً متماسكاً من القيم الدلالية التي يعرف بعضها البعض من خلال وظيفتها الأساسية المتمثلة في تسمية الأشياء » (١)

وعلماء اللغة المحدثون - خاصة الدالين منهم - يرون بين علم الدلالة وعلم المصطلح صلة وثيقة ، « فبعض المهتمين بالقضايا النظرية للمصطلح يعتبرون أن علم المصطلح موكول إليه اليوم أن يساعد علم الدلالة على فحص إشكالات المعنى . على أن علماء الدلالة أنفسهم يخصصون لقضية المصطلح قسماً هاماً من تفكيرهم في نطاق اهتمامهم بإشكالية العلاقة بين المدلول والمفهوم ويختصون أسماء الأعلام » (٢)

ويدرس (علم المصطلح) ثلاثة جوانب من البحث العلمي متصلة فيما بينها :

الأول : العلاقة بين المفاهيم المتداخلة (الجنس - النوع ، والكل - الجزء) والتي تمثل في صورة أنظمة المفاهيم التي تشكل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبر عنها في علم من العلوم .
الثاني : المصطلحات اللغوية وعلاقاتها ووسائل وضعها وأنظمة تمثيلها في علم من العلوم . وبهذا يكون علم المصطلحات فرعاً خاصاً من فروع علم المفردات Lexicology وعلم تطور دلالات الألفاظ Semasiology .

الثالث : الطرق العامة المؤدية الى وضع اللغة العلمية والتقنية بصرف النظر عن التطبيقات العملية في لغة طبيعية بذاتها ويصبح علم المصطلح بهذا مشتركاً بين علوم اللغة والمنطق والوجود والإعلاميات والموضوعات المتخصصة والابستمولوجيا فكل هذه العلوم تتناول في جانب من جوانبها التنظيم الشكلي للعلاقة المعقدة بين المفهوم والمصطلح (٣)

أما (المصطلحية) Terminographie فبعضهم يراها و (علم المصطلح) شيئاً واحداً (٤) وبعضهم يفرق بينهما - وهو الأدق - ومنهم المسدّي الذي يرى أن (المصطلحية) : « علم يعني بحصر كشوف الاصطلاحات بحسب كل فرع معرفي . فهو لذلك علم تصنيفي تقريرى يعتمد الوصف والإحصاء مع سعي إلى التحليل التاريخي . أما علم المصطلح فهو تنظيري في الأساس ، تطبيقي في الاستثمار ، لا يمكن الذهاب فيه إلا بحسب تصور مبدئي لجملة من القضايا الدلالية والتكوينية في الظاهرة اللغوية . فعلم المصطلح ينتسب سلالياً إلى علوم التأثيل فالقاموسية فالمعجمية ولكنه فرع جنيني من علم الدلالة وتوأم لاحق للمصطلحية بحيث يقوم منها مقام المنظر الأصولي الضابط لقواعد النشأة والضرورة » (٥)

(١) السابق ٧٠ .

(٢) السابق ٧٢ .

(٣) النظرية العامة ... ٧٤ .

(٤) مثل الدكتور علي القاسمي . انظر البحث السابق .

(٥) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة ٧٠ هـ ٣ . وذكر أن الفضل في التفرقة بين العلمين يرجع الى آلان راي .

إن الحديث السابق عن « علم المصطلح » و « المصطلحية » مَعْنَى بِمِصْطَلَحَاتِ التَّكْنُولُوجِيَا وَالْعُلُومِ غير الإنسانية في الدرجة الأولى ، إلا أن هذا لا يعني أنه لاصلة لعلم المصطلح أو لا ينبغي أن تكون له صلة بمصطلحات العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية الإسلامية بل يمكن الإفادة من (علم المصطلح الخاص) في البحث في المصطلحات الفكرية العربية التراثية لأغراض عديدة منها :

١ - اكتشاف وفهم النظم المعرفية في كل علم على حدة .

٢ - دراسة التطور الدلالي لهذه المصطلحات ومعرفة أثره في تطور كل علم .

٣ - كشف أسباب ومظاهر الغموض والخلط في فهم التراث الشرعي واللغوي والكلامي . وهذه مرحلة تالية للتي قبلها .

وهذا الغرض الأخير مهم جداً لمن يريد دراسة ونقد المذاهب المختلفة في تراثنا سواء كانت فقهية أم لغوية أم كلامية . إذ من المعلوم أن هذا التراث على اختلاف تخصصاته ليس مذهباً واحداً ولا مرحلة واحدة - وهذه حقيقة قد يجهلها بعض الناس على وضوحها - وكثير من المذاهب التي تعبر عن مرحلة معينة يقع لبعض أصحابها خلط وأخطاء في فهم أوضاع ومصطلحات مرحلة سابقة عليها وهكذا تتكرر تلك الأخطاء في مراحل متأخرة . وتزداد الأخطاء ويعظم اللبس ويشتد الغموض حين يريد أصحاب مرحلة متأخرة جداً - ولنفرض أنها من مراحل القرن التاسع أو العاشر - أن يستوعبوا أوضاع العلم ومسائله ومصطلحاته ومنهجه في القرن الأول أو الثاني الهجريين دون أن يعتمدوا على أقدم المصادر العلمية أو أقربها إلى تلك القرون القديمة وإنما يعتمدون على المرحلة السابقة عليهم مباشرة ؛ أي مرحلة القرن التاسع أو الثامن ، اعتقاداً منهم بأن كل مرحلة لاحقة تكون قد استوعبت ما عند سابقتها ولخصته وهذبتة وربما زادت عليه ، ولذا فمن الخير الاعتماد على المرحلة السابقة مباشرة وليس الرجوع إلى الأقدم فالأقدم . وهذا في الواقع - فيما يتعلق بفهم تراثنا الفقهي واللغوي - خطأ منهجي عظيم أوقع كثيراً من العلماء قديماً في أخطاء كثيرة في فهم تراثنا بعامة وفي فهم منهج السلف - بصفة خاصة - في التفقه والاستنباط في الشريعة وفي دراسة اللغة العربية ومذاهبهم فيها ، كما أوقع كثيراً من الباحثين والعلماء المعاصرين في مثل تلك الأخطاء وربما أشنع منها . ولا مجال هنا لبيان ذلك كله وإنما أكتفى بالإشارة إلى مثال واحد فقط يتعلق بفهم اللغة العربية التي نزل بها القرآن ومذاهب السلف في دراستها والتفقه فيها ، وهو أنه من المعلوم أن المذهب البصري في دراسة اللغة الفصحى أقدم المذاهب اللغوية العربية ، وأن أقدم مصدر وصل إلينا في هذا المذهب هو كتاب سيبويه العظيم وهذا الكتاب لا يعبر عن مذهب واحد ذي اجتهاد واحد ، بل هو يعبر في المقام الأول عن فكر الخليل وتلميذه سيبويه ، وهما إماما النحو العربي بلاشك ، وأما ما وراء هذين من أئمة آخرين لهم مناهج قد تختلف في كثير أو قليل عن مناهج هذين العالمين فليس هذا الكتاب معبراً عن آرائهم ومناهجهم في

الدرس اللغوي ، مثل أبي عمرو بن العلاء ويونس البصري وابن أبي إسحاق . وهؤلاء لابد من تتبع مذاهبهم وآرائهم اللغوية من كتاب سيبويه ومن كتب أخرى لمن أراد دراسة النحو العربي دراسة تحقيق وتفهم لاتقليد فيها . ثم هذا كله ونحن مازلنا في نطاق النحاة البصريين وفي نطاق القرنين الأول والثاني الهجريين فما بالك بعدد المذاهب والاتجاهات في غير البصرة وفيما بعد ذينك القرنين من قرون ؟ وشيء آخر مهم ؛ وهو أن قوماً من نحاة القرون المتوسطة ؛ من القرن الخامس تقريباً وما بعده وضعوا كتباً لخصوصها من كتب من سبقهم وكان قريباً منهم ، لأغراض تعليمية مدرسية ، وغالباً ما يرجعون إلى كتب ابن جني وشيخه الفارسي وإن ارتفعوا قليلاً اعتمدوا على كتاب ابن السراج ، ولعل بعضهم يعتمد عليه أكثر ممن بعده لتنظيمه وجودة عرضه وتوضيحه ، وفي ظنهم أن (الأصول) لابن السراج يغني عن كتاب سيبويه لأنه يحويه وزيادة عليه ؛ لأنهم يظنون أن المتأخر يغني عن المتقدم لأنه هذب ورتب وزاد ... الخ ظنوفهم ، ومن هنا ظهرت متون وكتب الزمخشري وابن الحاجب ثم كتب ابن مالك ومن بعده كابن هشام الذي تدل عبارة ابن خلدون فيه أبلغ دلالة على مانحن بصدده هنا ؛ إذ قال فيه : « كأنه ينحو في طريقته منحة أهل الموصل الذين اقتفوا أثر ابن جني واتبعوا مصطلح تعليمه » ^(١) وكما بين مصطلح ابن جني ومصطلح سيبويه والخليل من الفارق الزمني والمنهجي ؟!

ومع هذا كله يكتفي بعض علماء اللغة المعاصرين - وهود تمام حسان - في دراسته لأصول النحاة العرب بـ كل ما في هذه العبارة من

تعميم وإطلاق ؛ يكتفي في دراسته لهذا النحو واستخراج أصوله ونقده بالاعتماد على « بعض » ؛ كتب « المتأخرين » ؛ المشار إليهم كابن هشام وكابن الأنباري . وذلك مثل كتاب (مغني اللبيب) لابن هشام وكتاب (الجنى الداني) لابن أم قاسم المرادي ، وكتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف) لابن الأنباري . ويصف هذه الكتب في غنائها عما سواها باستشهادها بالمثل المشهور : (كل الصيد في جوف الفراء) ؛ ويذكر أنه اعتمد على كتب الخلاف ككتاب ابن الأنباري ليأخذ منها قواعد التوجيه في النحو العربي ، وأنه اعتمد على كتابي ابن هشام والمرادي في معاني الحروف ليبين فكرتي الأصل والفرع وما يتصل بهما من عدول ورد في نظام النحو العربي ^(٢) .

إنه كما يقر الدكتور تمام - مع غيره من علماء اللغة - أن اللغة تتطور في جميع مستوياتها ، ويلوم من خلال التسليم بهذه الحقيقة عمل النحاة الذين استنبطوا قواعدهم من شعر امرئ القيس ومن بعده إلى ابن هرمة في فترة تمتد قرابة أربعة قرون ، وأوها فترة واحدة ولم يراعوا التطور الحاصل فيها ^(٣)

(١) مقدمة ابن خلدون ٣ / ١٢٦٨ .

(٢) الأصول تمام حسان ، ٧ - ٨ .

(٣) السابق ١٠٨ - ١٠٩ .

فكذلك يُوجّه إليه التساؤل نفسه فيما يتعلق باعتماده على بضعة كتب لنحاة متأخرين عاشوا في القرن السادس ومابعده في دراسة نقدية تطمح أن تكون « أصولية » يُستنبط فيها الفكر اللغوي لدى النحاة العرب !! مع أن المصدر الأوثق الذي سُجِّلَتْ فيه المواد الأساسية لاستنباط هذه الأفكار الأصولية لن يكون سوى كتاب سيبويه ، وكم بين هذا الكتاب وكتب القرن السادس ومابعده وهل التطور يقع في اللغة دون كتب العلم ؟! إن المناهج العلمية تتطور أيضاً كما تتطور اللغة ، فهل يصح لنا إذا كنا بصدد استنباط نظام النحو العربي أن نترك المصدر الأصيل الذي وضعه من شارك في وضع ذلك النظام ، بل كان له النصيب الأوفى في ذلك الوضع - كالحليل وسيبويه - ونشغل بكتب المتأخرين الذين كان غالب همهم تحرير القواعد الفرعية والمسائل الجزئية ؟! ليس ذلك فقط ؛ بل نعلم إلى مثل كتاب « الانصاف » لابن الأنباري الذي يمثل وجهة نظر مؤلفة فحسب وليس هو بالضرورة تصويراً دقيقاً لمذاهب البصريين والكوفيين ، وناطقاً صادقاً بأدلتهم وُحججهم المعتمدة لديهم ، وإنما يصوغ ابن الأنباري تلك الحجج والأدلة بحسب فهمه واستيعابه لمذاهب القوم ، فنعمد إلى هذا الكتاب ونستند إليه فقط في معرفة قواعد التوجيه في النحو العربي كما يطمح الأستاذ الدكتور تمام ؟!

ثم إن « قواعد التوجيه » هذه لا تنتمي إلى النظام النحوي ، وإنما تتعلق بعلم الخلاف ، ففي كل علم شرعي أو لغوي يوجد قواعد معينة تتبع في المناقشة والرد ، وهذه لانعدها من الأفكار الأصولية التي يقوم عليها النظام .

كذلك فكرتا (الأصل والفرع) لانهتم في فهمها على مثل كتب معاني الحروف فقط ، بل لو استقرأنا كتاب سيبويه لوجدنا هذه الفكرة واضحة المعالم ، ولأمكننا معرفة نظام (الأصل والفرع) في النحو العربي من خلال كتاب سيبويه .

وعلى كل فمثل هذا المنهج في فهم أصول تراثنا سواء كان لغوياً أم شرعياً لا يصح في نظري ... ولذا وجدنا ابن تيمية رحمه الله بما عُرِف عنه من تحقيق وذكاء يتنبه إلى هذه القضية المنهجية الخطيرة في دراسة التراث وفهمه ، ويرشد دائماً إلى ضرورة الاعتماد على علم القرون الثلاثة الأولى لمن أراد فهم نصوص الشريعة حق الفهم ومعرفة مذاهب الصحابة والتابعين وأتباعهم وأوضاعهم العلمية ومصطلحاتهم كما يرشد إلى ضرورة التمييز بين هذه المصطلحات السلفية القديمة ومصطلحات أهل الكلام الذين أدخلوا في العلوم الشرعية وفي الفقه والأصول خاصة مفاهيم جديدة جاءت من ثقافتهم الفلسفية والكلامية وخلطوها بأوضاع السلف ومصطلحاتهم أو استبدلوا بكثير من المصطلحات السلفية ، ثم في مراحل تالية غاب عن أتباع أولئك المتكلمين الفرق بين أوضاع أئمتهم من المتكلمين وأوضاع السلف ، كما غاب ذلك الفرق عن أغلب المتفقهة من أتباع المذاهب فاختلطت عليهم المفاهيم ودخل عليهم اللبس والإشكال في كثير من المسائل العلمية العقيدية والعملية ، مثل حقيقة

مذهب السلف في الأسماء والصفات ، وحقيقة منهجهم في التفقة والاستنباط ، وقُلْ مثل ذلك أيضاً في دراسة اللغة . ومن أهم اسباب ذلك اللبس والخلط - كما ذكرنا - عدم التمييز بين أوضاع ومصطلحات كل مرحلة علمية وكل مذهب علمي فكان من نتائج إدراك ابن تيمية لذلك كله التنبيه في مواضع كثيرة من كتبه على مظاهر وأسباب ونتائج هذه المشكلة المنهجية الخطيرة ؛ مشكلة عدم التمييز بين الأوضاع والمصطلحات العلمية خاصة في مجال العلوم الشرعية ، كما كان من نتائج إدراكه لذلك أن قام بعمل تطبيقي في كثير من المصطلحات الشرعية والكلامية واللغوية ، بأن حدد دلالة هذه المصطلحات وبيّن ماتقصده كل طائفة أو مذهب بالمصطلح الواحد ، مما يصلح أن يجمع في مكان واحد ويكون جهداً تيمياً مشكوراً في مجال (معجم المصطلحات العربية) والتأريخ لها .

وسنحاول رصد تعريفات ابن تيمية لكثير من المصطلحات الشرعية والكلامية والفلسفية واللغوية ، لكن بعد أن نتحدث في المبحث التالي عن موقف ابن تيمية من مشكلة المصطلحات التي تحدثنا عنها آنفاً مع الاختصار لأننا قد تعرضنا لهذا الموقف في فصلي المشترك والتطور الدلالي .

المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من الخلط والغموض في المصطلحات العلمية :-

يرشد ابن تيمية المتفقه لنصوص الكتاب والسنة إلى تعلم اللغة العربية التي نزل بها القرآن وتكلم بها الرسول وإتقانها والتمييز بينها وبين اللغات العلمية الخاصة التي حدثت بعد ذلك ، سواء كانت لغة الفقهاء أم لغة النحاة أم لغة المتكلمين أم غير ذلك ، حتى لا يقع في الخلط بين المستويين ؛ مستوى لغة الكتاب والسنة ومستوى حادثٍ بعد ذلك ، وإلا فسيقع في أخطاء عديدة ومتنوعة لانجاة منها إلا بالتمييز بين المراحل والمستويات اللغوية المختلفة . وهذه قضية منهجية خطيرة ومهمة لا يصح بحال من الأحوال أن يغفلها طالب العلم الشرعي خاصة .

يقول ابن تيمية :

« ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمّله على تلك اللغة التي اعتادها » ^(١)

ويمثل على ذلك بعدة أمثلة منها :

١ - خلط النحاة المتأخرين بين اصطلاحهم العلمي الخاص واصطلاح العرب العرفي العام في لفظ

« الكلمة » و « الحرف » مما أوقع في أخطاء علمية .

٢ - و خلط بعض الفقهاء بين اصطلاحهم الخاص واصطلاح العرب العام في لفظي « القضاء » و « الأداء » مما أوقعهم في أخطاء علمية أيضاً .

٣ - و خلط المتكلمين بين اصطلاحهم واصطلاح العرب في لفظة « القديم » مما أوقعهم في خطأ عقدي .

فيقول في هذه الأمثلة :

« لفظ (الحرف) و (الكلمة) له في لغة العرب التي كان النبي ﷺ يتكلم بها معنى وله في اصطلاح النحاة معنى . فالكلمة في لغتهم هي الجملة التامة : الاسمية أو الفعلية كما قال ﷺ (إن أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ... ومنه قوله تعالى ﴿ كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً ﴾ (الكهف ٢) ... (١) ولا يوجد قط في الكتاب والسنة وكلام العرب لفظ (الكلمة) إلا والمراد به الجملة التامة ، فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك بل يظنون أن اصطلاحهم في مسمى (الكلمة) ينقسم إلى اسم وفعل وحرف هو لغة العرب . والفاضل منهم يقول : (٢)

* وكلمة بها كلام قد يؤم *

ويقولون : العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة وتستعملها في المفرد ، وهذا غلط ؛ لا يوجد قط في كلام العرب لفظ « الكلمة » إلا للجملة التامة (٣) .

ويتحدث عن خطأ بعض الفقهاء بسبب خلطهم في الاصطلاحات ، فيقول :

« ونظير هذا لفظ (القضاء) فإنه في كلام الله وكلام الرسول المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها كما قال تعالى ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ وقوله ﴿ فإذا قضيت مناسككم ﴾ (البقرة ٢٠١) ثم اصطلاح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ (القضاء) مختصاً بفعلها في غير وقتها ولفظ (الأداء) مختصاً بما يفعل في الوقت ، وهذا التفريق لا يعرف قط في كلام الرسول ، ثم يقولون : قد يستعمل لفظ القضاء في الأداء ؛ فيجعلون اللغة التي نزل القرآن بها من النادر !

ولهذا يتنازعون في مراد النبي ﷺ [بقوله] : (فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا) وفي لفظ (فأتوا) فيظنون أن بين اللفظين خلافاً ، وليس الأمر كذلك ؛ بل قوله (فاقضوا) كقوله (فأتوا)

(١) وذكر أمثلة كثيرة من القرآن والحديث وقد مضى كثير منها في فصل (تطور المعنى) فانظرها هناك .

(٢) يعني ابن مالك . ويقصد أن هذا مع خطئه أحسنهم رأياً في هذه المسألة .

(٣) مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٣ - ١٠٥ .

لم يرد بأحدهما الفعل بعد الوقت ، بل لا يوجد في كلام الشارع أمر بالعبادة في غير وقتها ... » (١)
وكذلك يمثل خطأ المتكلمين بسبب الخلط بين المفاهيم الاصطلاحية العلمية والمفاهيم العرفية غير العلمية . فيقول :

« ومثل هذا اصطلاح المتكلمين على أن (القديم) هو مالا أول لوجوده أو مالم يسبقه عدم ، ثم يقول بعضهم: وقد يستعمل القديم في المتقدم على غيره، سواء كان أزلياً أم لم يكن كما قال تعالى ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ (يس ٢٩) وقال ﴿ وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قد يم ﴾ (المؤمن ١١) وقال ﴿ أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون ﴾ (المراء ٧٦) وتخصيص القديم بالأول عرف اصطلاحى ، ولاريب أنه أولى بالقدم في لغة العرب ، ولهذا كان لفظ (المحدث) في لغة العرب بإزاء (القديم) ، قال تعالى ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ (النبأ ٢) وهذا يقتضى أن الذي نزل قبله ليس بمحدث بل متقدم ، وهذا موافق للغة العرب التي نزل بها القرآن » (٢)
ومثلما تحدث عن الخلط بين الاصطلاحات العرفية غير العلمية والاصطلاحات العلمية تحدث كذلك عن الخلط بين مراحل مختلفة من الاصطلاحات العلمية داخل العلم الواحد ، ومثل على ذلك بخلط بعض النحاة المتأخرين كالجزولي الأندلسي بين اصطلاح النحاة المتأخرين في لفظ (الكلام) ؛ ذلك الاصطلاح المتأثر بالمقولات المنطقية ، واصطلاح المتقدمين ذلك الاصطلاح البعيد عن التأثير بمثل هذه المقولات فخطأوا المتقدمين الذين عبروا بقولهم : (أقسام الكلام ثلاثة اسم وفعل وحرف) وقالوا الصواب أن يقال (اقسام الكلمة ..) وعللوا ذلك بما يذكره ابن تيمية ويرد عليه فيما يلي :

« .. كان النحاة إذا أرادوا أن يقسموا ما يقسمونه الى اسم وفعل وحرف يختلف كلامهم فكثير منهم يقول (الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف) ، وهذا هو الذي يذكره قدماء النحاة . فاعترض عليهم بعض من صنف في قوانين النحو كالجزولي وقالوا : « كل جنس قُسم إلى أنواعه أو أنواع أشخاصه فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص وإلا فليست بأقسام له » فصاروا يقولون : « الكلمة تنقسم الى اسم وفعل وحرف » ويقولون : « الكلمة جنس تحته أنواع الاسم والفعل والحرف » .

وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده ، لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم « الكلي » إلى « جزئياته » وإنما قصدوا تقسيم « الكل » الى « أجزائه » وهو التقسيم المعروف أولاً في العقول واللغات ... وكلام مركب من الاسماء والافعال والحروف ، كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض ... » (٣)
والمأمل في سبب هذا الخطأ العلمي والمنهجي الذي وقع فيه هؤلاء المتأخرون من النحاة يصل إلى

(١) السابق ١٢ / ١٠٦ .

(٢) السابق ١٢ / ١٠٥ .

(٣) الرد على المنطقيين ١٢٧ - ١٢٨ . وقد تقدم النص كاملاً والتعليق عليه في فصل (تطور المعنى) فانظره في ص ١٨٤

افتراض أحد أمرين :

الأول : أن هؤلاء المتأخرين كانوا يعتقدون أن أولئك المتقدمين من النحاة الذين انتقدوهم كانوا متواضعين على نفس الاصطلاحات التي تواضعوا عليها هم .

وإن صدق هذا الاحتمال فهذا يدل على حقيقة مؤسفة وهي جهلهم بالتطور العلمي في الأوضاع والمصطلحات والمناهج العلمية ، ذلك التطور والتغير الذي مافتى يؤثر في فكر هذه الأمة في مراحل كثيرة متعاقبة سواء كان إلى حسن أم إلى سيء .

الثاني : أن هؤلاء المتأخرين من النحاة قد علموا اختلاف بعض أوضاعهم ومصطلحاتهم عن اصطلاحات القدماء - ومنها هذه المسألة الخاصة التي دار النقاش حولها - إلا أنهم ألزموا أولئك المتقدمين بما لا يلزمهم ، وحاكموهم إلى أوضاع ومناهج ما كانوا عليها ، هذا إلى أنها أوضاع اصطلاحية بحثة لا يترتب عليها خطأ أو صواب واضح ومتفق عليه بين العقلاء .

وهذا الاحتمال إن صدق فهو أشنع من الأول ، وعلى كل فهما أمران أحلاهما مر !!

الاستفسار عند الجدل :

وقد سبق الحديث في فصل المشترك اللفظي عن موقف ابن تيمية من المصطلحات المجملة والغامضة التي تستعملها الفرق المخالفة لأهل السنة من معتزلة وجهمية وغيرهم ، وهو أنه كان يحذر من الخوض في الرد على مقالاتهم - مثل نفي الصفات أو تأويلها - قبل إيقافهم عند كل مصطلح يستعملونه في التعبير عن مقالاتهم لا يوجد في الكتاب والسنة وسؤالهم عنه : ماذا يعنون به ؟ فإن ظهر أنهم يعنون به معنى حقاً ثابتاً في الشرع أقر ذلك المعنى ولكن عدل عن ذلك اللفظ المحدث إلى اللفظ الشرعي المعبر عنه . وإن ظهر أنهم يعنون به معنى باطلاً في الشرع رد ذلك المعنى وذلك اللفظ .

وهذا موقف من خبر طرق المذاهب المخالفة وعرف أساليبها في نشر أفكارها والدفاع عنها ، فهم يعلمون أن ألفاظ الكتاب والسنة من الوضوح والبيان والاتفاق على معانيها في الغالب بحيث لا يمكنهم استعمالها في أفكارهم ومذاهبهم المحدثه إلا مع التحريف لدلالاتها ، ولذا عدلوا إلى استعمال ألفاظ أخرى مجملة مشبهة تحتل حقاً وباطلاً كما يعبر ابن تيمية فلا يُنكر عليهم ولا ينتبه لباطلهم كثير من العلماء بالشرعية إلا المتيقظين النابهين . وكان مما قاله ابن تيمية في هذا الموقف الذي يجب اتباعه على من أراد الرد على أهل الباطل أصحاب الاصطلاحات المجملة والغامضة قوله :

« .. لهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم ^(١) ألا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده ، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبيّنة لافي معان مشبهة بألفاظ مجملة . واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل ؛ أما الشرع فعلياً أن نؤمن بما قاله الله ورسوله . فكل

(١) يقصد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام والجهمية والمعتزلة .

ما ثبت أن الرسول ﷺ قاله فعلينا أن نصدق به - وإن لم نفهم معناه - لأننا قد علمنا أنه الصادق المصدوق .. وماتنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ (المتحيز) و (الجهة) و (الجسم) و (الجوهر) و (العرض) وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسمٍ من هذه الأسماء لافى النفى ولا في الاثبات حتى يتبين له معناه فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ماأراده حقاً وإن كان أراد به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ماأراد باطلاً ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه وهي مسألة فقهية ...

وأما نفع هذا الاستفسار في العقل ؛ فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد ، ويبقى الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية ، فقد قيل : أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء . ومن كان متكلماً بالمعقول الصّرف لم يتقيد بلفظ ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه « ^(١) ثم ذكر أمثلة على هذه المصطلحات التي يتعامل معها بالطريقة التي ذكر ، مثل : (الهيولى) و (الصورة) و (المادة) و (العقل) و (النفس) و (الجوهر) و (العرض) و (الماهية) و (الجزء) و (التركيب) و (الافتقار) و (الغير) ونحوها . وطبق في هذا الموضع على مصطلح (التركيب) و (الافتقار) ^(١)

إن هذا الموقف وأمثاله يدل على المنهجية المنظمة عند ابن تيمية وهي بحق تعد منهجية غريبة على ذلك العصر الذي كان فيه سواء عند أهل السنة أم عند مخالفينهم مما يدل على التردي العلمي لذلك العصر والفوضى السائدة فالغالب منهم يبحثون ويناقشون ويعتقدون آراء - خاصة في أصول الدين - دون التفكير في منهجهم الذي يسلكونه : هل هو مناسب للموضوع الذي يبحثونه أولاً ؟ وإنما يندفعون في آرائهم بدافع العصبية المذهبية والتقليد لمذاهب الأباء في أمر ما أمرهم الله فيه إلا بالاتباع لا الابتداع ، الاتباع لشيء قد فرغ منه ولا مجال للاجتهادات الشخصية في فهمه ، فهناك كتاب وسنة وإجماع لا يجوز بحال الخروج عن هذه الأمور ^(٢) حين نكون بسبيل فهم الإسلام ، وهل يليق بعاقل أن يترك دلالات القرآن والحديث الواضحة في كثير من الأمور العقيدية والعملية ويترك إجماع السلف من الصحابة وأتباعهم على تفسيرها وفهمها - وهم أوثق مصدر في فهم الإسلام لأنهم لا بسوا نزول القرآن ومعلم الإسلام ﷺ - ثم يلجأ إلى آراء ومناهج أعجمية الأصل وثنية المنبت ؟! ورحم الله ابن تيمية إذ يقول :

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٩٦ - ٢٩٩ . وتركت نقل التطبيق اختصاراً لأنه قد مرّ أمثلة في فصل الاشتراك ، ولكن انظره فإنه مهم .

(٢) وهذا لايعني - كما هو معلوم عند أهل العلم - إنكار وقوع الخلاف مطلقاً بل ذلك سائغ بشرط ألا يخالف نص الكتاب أو السنة وألا يخالف الإجماع ، فإن التزم العالم بهذه الأصول وكان جامعاً لشروط الاجتهاد فلا حرج عليه في خلافه مع غيره إن شاء الله .

« وكيف يجوز للسلف أن يقولوا (أمروها كما جاءت) مع أن معناها المجازي هو المراد - وهو شيء لا يفهمه العرب - حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار ؟! » ^(١) أو كما يقول - « حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق !! » ^(٢)

« إرهاب » المصطلحات ! :

كما يكون « الإرهاب » ضد الأمن النفسي ^{والجسدي} بالخطف والقتل والتفجير ؛ فكذلك يكون ضد الأمن العقلي والفكري بوسائل مختلفة لعل من أهمها ما تحدث عنه ابن تيمية حديثاً رائعاً يصدق عليه العنوان الذي وضعناه آنفاً وإن لم يصرح به هو .

إن المعتزلة - ومن قبلهم الجهمية - كانوا يكونون في مبدأ أمرهم « أقلية فكرية » أو « جماعة نخبوية » في المجتمع الإسلامي الذي كان منهجه في الغالب هو منهج السنة والجماعة ، وهو الرد إلى الكتاب والسنة على فهم ومنهج السلف الصالح . ولما رأت تلك « الأقلية » النابتة ضعفها وعجزها بين الجماعة ، وكانت تحمل من الفكر والمنهج ما يخالف الجماعة علمت إن هي صرحت وأعلنت أفكارها بوضوح أنها مصادمة ومعاندة للجماعة ، وهل تطبيق ذلك والخلافة والحكام على منهج تلك الجماعة ؟! فلذا لجأت إلى « الانعزالية » و « السرية » و « الغموض » لتستطيع أن تنمو في مبدأ أمرها قليلاً ، ثم إذا احتكت أو احتك بها أفراد المجتمع - وخاصة الشباب المائلين إلى طلب المعرفة والعلم - تناولوهم بحرص وحذر ولم يصدموهم في أول الأمر بحقيقة تلك الأفكار وبيئوا لهم مخالفتها الواضحة لما عليه الجماعة ، لأنهم إن فعلوا ذلك انفضوا عنهم ، ولكنهم يتلطفون معهم في أسلوب الطرح والمناقشة ، وهكذا ينضم إليهم من كان ذا طبع جدلي ويكون مع ذلك - غالباً - ذا شهوة خفية من شذوذ عن الجماعة أو طلب رياسة وشهرة ، أو حقد على أهل السنة أو غير ذلك من الأمراض النفسية والأهواء الذاتية . أما من كان واضحاً في فكره ومنهجه ويرفض كل غمغة فكرية وجمجمة دينية فهو لا يلبث أن يختلف معهم ويجادلهم فيحاولون إقناعه والرد عليه وإفحامه بمختلف الوسائل الجدلية حتى يصلوا إلى درجة « الإرهاب الفكري » ! فأنت لاتفهم ! وهذه الأفكار أعلى من مستواك !! وأنت حشوي !! وكلامك يخالف العقل والرأي الصحيح ! ولولانا لهلك الناس في دينهم !!! ^(٣) وأمثال هذا التهويل والتفخيم الكاذب ، فإن كان الذي يخاطبونه قوى الشخصية والعقل مهدياً موفقاً لم يضره

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٨ - ٣٦٩ .

(٢) انظر نموذجاً من هذا الخداع والتلاعب بعقول القراء ما كتبه الجاحظ في (الحيوان ٤ / ٢٠٦ ، ٥ / ٥٩) من قوله إنه لولا المعتزلة لهلك الناس ! بل لولا النظام في رأيه لهلك المعتزلة ، فينتج من هذا على رأيه أنه لولا النظام لهلك المسلمون !! ومن قوله : لو كان الطب من نتائج المتكلمين لما كان في أصوله خطأ !! وهذه - والله - مهزلة فكرية لامثيل لها في ذلك العصر .

تحزبهم وتهويلهم ، بل يكشف حقيقتهم وربما يصنف في الرد على باطلهم وأكاذيبهم^(١) وأما إن كان ضعيفاً لاقدرة له على الرد عليهم انخذل وهابهم وربما خضع لهم وأمن بما يقولون .

فابن تيمية يكشف هذه الألاعيب الماكرة ويعطينا بذلك درساً ينبغي أن يفيد منه مَنْ أراد الرد على الفرق والاتجاهات المنحرفة في عصرنا هذا ، فالمنهج -بصفة عامة- هو المنهج ، والطريقة هي الطريقة :

* تَغَيَّرَت الْأَلْفَاظُ وَالْفِكْرُ وَاحِدٌ *

يقول ابن تيمية عن هؤلاء :

« هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتل في لغات الأمم معاني متعددة ، وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ، ثم ركبوها وألفوها تأليفاً طويلاً بنوا بعضه على بعضه ، وعظموا قولهم ، وهو كونه في نفوس مَنْ لم يفهمه . ولاريب أن فيه دقة وغموضاً ؛ لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة فإذا دخل معهم الطالب ، وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته ، فأخذ يعترض عليهم ، قالوا له : أنت لاتفهم هذا ! وهذا لا يصلح لك ! فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلّم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل . ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات ؛ كما يُنقل إخوانهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة ، حتى يوصلوهم (البلاغ الأكبر) و(الناموس الأعظم) ، الذي مضمونة جحد الصانع ، وتكذيب رسله ، وجحد شرائعه ، وفساد العقل والدين ، والدخول في غاية الإلحاد ، المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد .. »^(٢)

ويذكر من تهويلهم ومراوغتهم أيضاً أن « مَنْ خاطبهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يُظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن . وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة »^(٣)

وكم يوجد الآن بين أظهر المسلمين أهل السنة من مذاهب و فرق مختلفة التخصصات تسلك هذه السبل وتخفى على كثير من أهل السنة ، وإن كان كثير من الفرق الضالة الآن لا يسلكونها بل ينهجون منهجاً واضحاً بيناً لكل عاقل في العداة للإسلام ورفض ماجاء به ، فهؤلاء ليسوا هم المقصودين لأن خروجهم عن الإسلام واضح ، وإنما الحديث عن الفرق الضالة المنتسبة إلى الإسلام ، وعن المنافقين الذين يعتقدون من الأفكار والمناهج التي أخذوها عن الغرب والشرق ما يخالف الإسلام ، ثم يحاولون بثها بين المسلمين بأساليب ماكرة ، منها هذا الأسلوب الذي تحدث عنه ابن تيمية هنا ، والله المستعان .

(١) مثل النابغة ابن قتيبة رحمه الله الذي تشهد كتبه بذكائه ونبوغه . وقد قصّ في مقدمة كتابه (تأويل مختلف الحديث) قصته مع أهل الكلام والمعتزلة خاصة ونقدمهم نقداً لازعاً .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٣) السابق ١ / ٢٢٣ .

الملحق الأول

معجم المصطلحات التي شرحها ابن تيمية

لما كان ابن تيمية في أثناء كلامه النظري عن مشكلات الغموض والاشتراك واللبس في استعمال المصطلحات وفهمها في التراث الإسلامي على اختلاف عصوره المتقدمة عليه ؛ لما كان يتناول كثيراً من تلك المصطلحات بالشرح والتحليل وبيان مقصود الفرق المختلفة باللفظ الواحد ، وربما يتعرض للتحليل التاريخي لدلالة المصطلح ؛ إذ يكون بمعنى معين عند أناس معينين ثم تتطور دلالاته على أيدي أناس آخرين ؛ فإني رأيت أن جمع كلامه من كتبه المختلفة والكثيرة جداً في شرح تلك المصطلحات مفيد جداً لأمر منها :

الأول : أن هذا يعد جانباً من الجوانب التطبيقية لموقفه من مشكلة المصطلحات .

الثاني : أن هذا العمل المعجمي يفيد جمهرة كبيرة من المشتغلين بالدراسات الشرعية ، لما فيه من تحرير لدلالات كثير من تلك المصطلحات . وحسبك أن يكون المحرر لها هو ابن تيمية .

الثالث : أن هذا العمل المعجمي يفيد المهتمين بتاريخ الفكر العربي ، إذ يستعينون به على معرفة المراحل العلمية كما يتعرفون عن طريقه على الاتجاهات والمذاهب المختلفة ؛ لما يُعنى به ابن تيمية من الدراسة المقارنة لدلالات هذه المصطلحات .

طريقة عرض المعجم وترتيبه :

رأيت أن أتبع في جمع هذا المعجم وعرضه وترتيبه النظام التالي :

- ١ - أرتب المصطلحات الترتيب الهجائي المعروف ، دون تجريد الزوائد عن الأصول .
 - ٢ - أحرص ما استطعت على نقل شرح ابن تيمية دون التدخل بمزيد من الإيضاح من كتب المصطلحات ؛ لأن الرجوع الى هذه الكتب متيسر لمن أراد ، وليس من هدف هذا المعجم المقارنة بين شرح ابن تيمية وشرح غيره ، إذ هو معجم خاص بابن تيمية فقط .
 - ٣ - أنقل كل ما يذكره ابن تيمية من شرح وتحليل ومقارنة للمصطلح ولا أكتفي بذكر الحد فقط لأن هذا لا يكفي في معرفة دلالة المصطلح معرفة جيدة ، كما أنه لا يحقق الأهداف السابقة التي توخيتها في جمع هذا المعجم . إلا إذا اكتفى ابن تيمية بالحد فقط فإني أقصر عليه .
 - ٤ - أذكر المصطلح ثم أردفه بشرح ابن تيمية مباشرة وأضعه بين علامتي التنصيص « » دون أن أبدأ بقولي « قال ابن تيمية »
- إلا إذا كان الشرح منقولاً من أماكن مختلفة من كتبه فإني بعد أن أنقل من الموضع الأول أتبعه غالباً بقولي « وقال » أو نحوها .

٥ - إذا كان ابن تيمية قد تعرض للمصطلح في عدة مواضع من كتبه فإني أختار أحدها إذا كان وافياً بالمقصود ، وأحيل إلى المواضع الأخرى في الحاشية .

٦ - أقسم الكلام فقرات مرقمة بحروف الهجاء ؛ مثل (أ) ، (ب) وأدخلها في النص دون الإشارة إلى ذلك .

وهذا أوان الشروع في المقصود .

الهمزة

١ - الأبدال :

« لفظ (البَدَل) جاء في كلام كثير منهم ^(١) ، فأما الحديث المرفوع ^(٢) فالأشبه أنه ليس من كلام النبي ﷺ ؛ فإن الإيمان كان بالحجاز وباليمن قبل فتوح الشام وكانت الشام والعراق دار كفر ... فكيف يُعتقد مع هذا أن الأبدال جميعهم الذين هم أفضل الخلق كانوا في أهل الشام ؟! هذا باطل قطعاً ... والذين تكلموا باسم (البَدَل) فسروه بمعان :

أ - منها أنهم أبدال الأنبياء .

ب - ومنها أنه كلما مات منهم رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً .

ج - ومنها أنهم أبدلوا السيئات من أخلاقهم وأعمالهم وعقائدهم بحسنات .

وهذه الصفات كلها لا تختص بأربعين ولا بأقل ولا بأكثر ، ولا تحصر بأهل بقعة من الأرض .

وبهذا التحرير يظهر المعنى في اسم (النجباء) ...

وكذلك من فسر (الأربعين الأبدال) بأن الناس إنما ينصرون ويُرزقون بهم ؛ فذلك باطل ، بل النصر والرزق يحصل بأسباب من أكدها دعاء المؤمنين وصلاتهم وإخلاصهم ولا يتقيد ذلك لا بأربعين ولا بأقل ولا بأكثر ... » ^(٣)

٢ - الأبرار :

« لفظ (الأبرار) إذا أطلق دخل فيه كل تقي من السابقين والمقتصدين . وإذا قرن بالمقربين كان أخص . قال تعالى في الأول ﴿ إِنْ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ، وَإِنَ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ (الأنعام ١٢-١٤) وقال في الثاني ﴿ إِنْ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلْيُونَ كِتَابَ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ (الحقفة ١٨-٢٠) » ^(٤)

٣ - الإبلِيسِيَّة :

« الإبلِيسِيَّة الذين أقروا بالأمرين [القضاء والقدر] ؛ لكن جعلوا هذا متناقضاً من الرب سبحانه وتعالى ، وطعنوا في حكمته وعدله ، كما يذكر ذلك عن إبليس مقدّمهم كما نقله أهل المقالات ، ونُقل

(١) يعني النساك والعامّة .

(٢) يعني ما روى عنه ﷺ : (إن فيهم - يعني أهل الشام - الأبدال الأربعين رجلاً كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً) ذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١١ / ٤٣٤ . وله ألفاظ مختلفة عن عدد من الصحابة ضعفها الألباني كلها ، فانظر ضعيف الجامع الصغير (٢٢٦٥) وما بعده .

(٤) السابق ٧ / ١٦٩ .

(٣) مجموع الفتاوى ١١ / ٤٤١ - ٤٤٢ .

عن أهل الكتاب « (١)

٤ - اتباع ما أنزل الله :

« لفظ (اتباع ما أنزل الله) يتناول جميع الطاعات كقوله ﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ﴾ () وقوله ﴿ فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ﴾ (طه ١٢٢) وقوله ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ﴾ (الأنعام ١٥٢) وقد يقرن به غيره كقوله ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ﴾ (الأنعام ١٥٥) وقوله ﴿ اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾ (الأنعام ١٠٦) وقوله ﴿ واتبع ما أوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ﴾ (يونس ١٠٩) « (٢)

٥ - الاتحاد (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦) :

٦ - الاتحاد الوضعي :

« أما قول الشاعر في شعره :

*** أنا من أهوى ومن أهوى أنا ***

وقوله : *** إذا كنت ليلي وليلى أنا ***

فهذا إنما أراد به هذا الشاعر (الاتحاد الوضعي) كاتحاد أحد المتحابين بالآخر الذي يحب أحدهما مايحب الآخر ويبغض مايبغض ويقول مثل مايقول ويفعل مثل مايفعل ، وهو تشابه وتماثل لا اتحاد العين بالعين إذ كان قد استغرق في محبوه حتي فني به عن رؤية نفسه ، كقول الآخر :

« غبتُ بك عني فظننتُ أنك أني » !

فإما أن يكون غالطاً مستغرقاً بالفناء ، أو يكون عنى التماثل والتشابه واتحاد المطلوب والمرهوب لا (الاتحاد الذاتي) ، فإن أراد الاتحاد الذاتي - مع عقله لمايقول - فهو كاذب مفتر مستحق لعقوبة المفترين « (٣)

٧ - الإثـم :

« لفظ (الإثم) إذا أطلق دخل فيه كل ذنب ، وقد يقرن بالعدوان كما في قوله تعالى ﴿ ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ (المائدة ٢) « (٤)

(٢) السابق ٧ / ١٦٩ .

(١) السابق ٣ / ١١١ .

(٤) السابق ٧ / ١٦٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ٢ / ٣٧٧ .

٨ - الإحكام العام ، والإحكام الخاص ^(١) :

« إن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه . وفي موضع آخر جعل منه ماهو محكم ومنه ماهو متشابه . فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه ، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه . قال الله تعالى ﴿ الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ﴾ فأخبر أنه أحكم آياته كلها . وقال تعالى ﴿ الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني ﴾ فأخبر أنه كله متشابه .

والحكم هو الفصل بين الشئين ، فالحكم يفصل بين الخصمين ، والحكم فصل بين المتشابهات علماً وعملاً إذا ميز بين الحق والباطل والصدق والكذب والنافع والضار ، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار ، يقال : حكمت السفية وأحكمتها إذا أخذت على يديه ... فإحكام الكلام ^(٢) : إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره وتمييز الرشد من الغي في أوامره . والقرآن كله محكم بمعنى الاتقان ... وأما التشابه الذي يعمه ^(٣) فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ (النساء ٨٢) وهو الاختلاف المذكور في قوله ﴿ إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك ﴾ (الزاريات ٨) . فالتشابه هنا هو : تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً ؛ فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر بل ينهي عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته إذا لم يكن هناك نسخ . وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك ... وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضها ويعضد بعضها بعضاً ويناسب .. ويشهد .. ويقتضي بعضها بعضاً كان الكلام متشابهاً بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضاً . فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام ؛ بل هو مصدق له فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً لا يناقض بعضه بعضاً .

بخلاف الإحكام الخاص فانه ضد التشابه الخاص . والتشابه الخاص هو : مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك . والإحكام ^(٤) هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر . وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشئين مع وجود الفاصل بينهما ... » ^(٥)

٩ - الاختلاف :

« لفظ (الاختلاف) في القرآن يراد به : التضاد والتعارض ، لا يراد به مجرد عدم التماثل كما هو

(١) وفيه الحديث أيضاً عن مقابلهما : التشابه العام ، والتشابه الخاص .

(٢) هذا الإحكام العام .

(٣) وهذا التشابه العام .

(٤) أي الخاص .

(٥) مجموع الفتاوى ٣ / ٥٩ - ٦٢ .

اصطلاح كثير من النظار . ومنه قوله تعالى ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ (النساء ٨٩) وقوله ﴿ إنكم لفي قولٍ مختلفٍ يؤفك عنه من أفك ﴾ (الزاريات ٨) وقوله ﴿ ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ﴾ (البقرة ٢٥٦) *
١٠ - الأداء :

« اصطلاح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ (القضاء) مختصاً بفعل [العبادة] في غير وقتها ، ولفظ (الأداء) مختصاً بما يفعل في الوقت . وهذا التفريق لا يعرف قط في كلام الرسول . ثم يقولون : قد يستعمل لفظ (القضاء) في (الأداء) ، فيجعلون اللغة التي نزل القرآن بها من النادر . ولهذا يتنازعون في مراد النبي ﷺ [بقوله] : « فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا » وفي لفظ « فأتوا » ، فيظنون أن بين اللفظين خلافاً ، وليس الأمر كذلك ، بل قوله « فاقضوا » كقوله « فأتوا » لم يرد بأحدهما الفعل بعد الوقت ؛ بل لا يوجد في كلام الشارع أمر بالعبادة في غير وقتها ... » (١)
١١ - الاستشفاع :

« هذا اللفظ الذي في الحكاية (٢) يشبه لفظ كثير من العامة الذين يستعملون لفظ (الشفاعة) في معنى التوسل ، فيقول أحدهم : اللهم إنا نستشفع إليك بفلان وفلان ؛ أي نتوسل به . ويقولون لمن توسل في دعائه بنبي أو غيره (قد تشفع به) من غير أن يكون المستشفع به شفيع له ولا دعا له . بل وقد يكون غائباً لم يسمع كلامه ولا شفيع له . وهذا ليس هو لغة النبي ﷺ وأصحابه وعلماء الأمة ، بل ولا هو لغة العرب ؛ فإن الاستشفاع طلب الشفاعة ، والشافع هو الذي يشفع السائل فيطلب له ما يطلب من المسئول المدعو المشفوع إليه . وأما الاستشفاع بمن لم يشفع للسائل ولا طلب له حاجة بل وقد لا يعلم بسؤاله ، فليس هذا استشفاعاً لا في اللغة ولا في كلام من يدري ما يقول . نعم ، هذا سؤال به ، ودعاؤه ليس هو استشفاعاً به ، ولكن هؤلاء لما غيروا اللغة - كما غيروا الشريعة - وسموا هذا (استشفاعاً) أي سؤالاً بالشافع ؛ صاروا يقولون (استشفع به فيشفعك) ، أي يجيب سؤالك به ، وهذا مما يبين أن هذه الحكاية وضعها جاهل بالشرع واللغة ، وليس لفظها من ألفاظ مالك » (٣)
وقال :

« معنى الاستشفاع بالشخص في كلام النبي ﷺ وأصحابه هو : استشفاع بدعائه وشفاعته ، ليس هو السؤال بذاته ، فإنه لو كان هذا [هو] السؤال بذاته لكان سؤال الخلق بالله تعالى أولى من سؤال الله بالخلق ، ولكن لما كان معناه هو الأول أنكر النبي ﷺ قوله (٤) : (نستشفع بالله عليك) ولم ينكر

(١) مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٦ . (٢) يقصد ماروى عن مالك بن أنس من قوله للخليفة أبي جعفر : (استقبله - يعني النبي ﷺ - واستشفع به فيشفعك الله) وقد ضعف ابن تيمية سند هذه الحكاية . مجموع الفتاوى ١ / ٢٢٨ .

(٣) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٢ . (٤) يقصد الحديث الذي فيه (أن رجلاً قال له : إنا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك . فسبح حتى روي ذلك في وجوه أصحابه ، وقال : ويحك أتدري ما الله ؟ إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك) مجموع الفتاوى ١ / ٣١٥ . (*) مجموع الفتاوى ١٣ / ١٩ .

قوله (نستشفع بك على الله) لأن الشفيع يسأل المشفوع إليه أن يقضي حاجة الطالب ، والله تعالى لا يسأل أحداً من عبادة أن يقضي حوائج خلقه .. » ^(١)

١٢ - الاشتقاق :

« إذا قيل : هذا اللفظ مشتق من هذا ، فهذا يراد به شيان :-

أحدهما : أن يكون بينهما مناسبة في اللفظ والمعنى من غير اعتبار كون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً فيكون الاشتقاق من جنس آخر بين اللفظين .

ويراد بالاشتقاق أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر أصلاً له كما يكون الأب أصلاً لولده .

وعلى الأول ، فإذا قيل : الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل فكلا القولين - قول البصريين والكوفيين - صحيح . وأما على الثاني ، فإذا أريد الترتيب العقلي فقول البصريين أصح ؛ فإن المصدر إنما يدل على الحدث فقط ، والفعل يدل على الحدث والزمان . وإن أريد الترتيب الوجودي - وهو تقدم أحدهما على الآخر - فهذا لا ينضبط ، فقد يكونون تكلموا بالفعل قبل المصدر وقد يكونون تكلموا بالمصدر قبل الفعل ... » ^(٢)

١٣ - أصول الدين :

« إن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية وإن سُميت تلك (مسائل الأصول) وهذه (مسائل فروع) فإن هذه تسمية محدثة قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين ، وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب ، لاسيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة . وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أن الأعمال أهم وأكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها ، فإن الفقهاء كلامهم إنما هو فيها وكثيراً مايكرهون الكلام في مسألة ليس فيها عمل كما يقوله مالك وغيره من أهل المدينة ، بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين (مسائل أصول) والدقيق (مسائل فروع) ... » ^(٣)

١٤ - الافتقار :

« لفظ (الافتقار) يراد به : التلازم ، ويراد به افتقار المعلول إلى علته الفاعلة ، ويراد به افتقاره إلى محله وعلته القابلة . وهذا اصطلاح المتفلسفة الذين يقسمون لفظ (العلة) إلى فاعلية وغائية ومادية وصورية ، ويقولون : المادة - وهي القابل - والصورة هما علتنا الماهية . والفاعل والغاية هما علتنا وجود الحقيقة ، وأما سائر النظائر فلا يسمون المحل الذي هو القابل علةً » ^(٤)

(١) مجموع الفتاوى ١ / ٣١٥ - ٣١٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤١٩ - ٤٢٠ وانظر بقية كلامه .

(٣) السابق ٦ / ٥٦ وانظر بقية الكلام إلى ص ٦١ . وانظر المجموع ٣ / ٣٠٥ - ٣٠٦ .

(٤) منهاج السنة ٢ / ١٦٦ .

١٥ - الأَقُول :

« قالوا ^(١) : حلول الحوادث به ^(٢) : (أَقُول) . والخليل قد قال : (لأحب الآفلين) والآفل : هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث ، فلا يكون إلهاً .

والجواب أن قصة الخليل حجة عليهم لآلهم وهم المخالفون لإبراهيم ولنبينا ولغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك أن الله تعالى قال (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ... إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) . فقد أخبر الله في كتابه أنه من حين بزغ الكوكب والقمر والشمس وإلى حين أقولها لم يقل الخليل : لأحب البازغين ولا المتحركين ولا المتحولين ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حتى أفل الكوكب والشمس والقمر .

و (الأفل) باتفاق أهل اللغة والتفسير هو : المغيب والاحتجاب بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن وهو المراد باتفاق العلماء » ^(٣)

١٦ - الأَقْطَاب ^(٤) :

« وأما (القطب) فيوجد أيضاً في كلامهم ^(٥) : فلان من الأقطاب ، أو فلان قطب . فكل من دار عليه أمر من أمور الدين أو الدنيا باطناً أو ظاهراً فهو قطب ذلك الأمر ومداره سواء كان الدائر عليه أمر داره أو دربه أو قريته أو مدينته ؛ أمر دينها أو دنياها باطناً أو ظاهراً . ولا اختصاص لهذا المعنى بسبعة ولا أقل ولا أكثر ، لكن الممدوح من ذلك من كان مداراً لصلاح الدنيا والدين دون مجرد صلاح الدنيا ، فهذا هو القطب في عرفهم . فقد يتفق في بعض الأعصار أن يكون شخص أفضل أهل عصره ، وقد يتفق في عصر آخر أن يتكافأ اثنان أو ثلاثة في الفضل عند الله سواء ، ولا يجب أن يكون في كل زمان شخص واحد هو أفضل الخلق عند الله مطلقاً » ^(٦)

١٧ - الإله والإلهية :

« ليس المراد بـ (الإله) هو : القادر على الاختراع ، كما ظنه مَنْ ظنه من أئمة المتكلمين ، حيث ظن أن (الإلهية) هي القدرة على الاختراع دون غيره ، وأن مَنْ أقرَّ بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد ألا إله إلا هو ! فإن المشركين كانوا يقرون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه . بل

(١) أي نفاة الصفات . (٢) أي بالله تعالى .

(٣) جامع الرسائل ، تحقيق محمد رشاد سالم ٢ / ٥٠ . وانظر مجموع الفتاوى ٥ / ٥٥٠ .

(٤) وانظر ما سبق في « الأبدال » رقم (١) .

(٥) أي الصوفية والعامة . (٦) مجموع الفتاوى ١١ / ٤٤٠ .

(الإله) الحق هو : الذي يستحق بأن يُعبد فهو (إله) بمعنى : مألوه ؛ لا (إله) بمعنى : آله ^(١) .
والتوحيد : أن يُعبد الله وحده لا شريك له ، والإشراك أن يجعل مع الله إلهاً آخر .. » ^(٢)
وقال :

« لفظ (الإله) في لغتهم ^(٣) يُراد به : المتبوع الإمام الذي يُتشبه به . فالفلك - عندهم يتحرك للتشبه بالإله ، ولهذا جعلوا « الفلسفة العليا » و « الحكمة الأولى » إنما هي التشبه بالإله على قدر الطاقه ، وكلام أرسطو في علم مابعد الطبيعة في « مقالة اللام » التي هي منتهى فلسفته وفي غيرها كلمة يدور على هذا ... » ^(٤)

١٨ - الألفاظ المتباعدة :

« إذا كان من الأسماء المختلفة الألفاظ ما يكون معناه واحداً كالجلوس والقعود وهي (المترادفة) ، ومنها ما (تتباين) معانيها كلفظ السماء والأرض ، ومنها ما يتفق من وجه ويختلف من وجه كلفظ الصارم والمهند ، وهذا قسم ثالث ^(٥) ، فإنه ليس معنى هذا مبانياً لمعنى ذاك كمباينة السماء للأرض ولا هو مماثلاً لها كمماثلة لفظ الجلوس للقعود ؛ فكذلك الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متفقاً وهي (المتواطئة) وقد يكون معناها متبايناً وهي (المشتركة اشتراكاً لفظياً) كلفظ سهيل المقول على الكوكب وعلى الرجل ، وقد يكون معناها متفقاً من وجه ومختلفاً من وجه ؛ فهذا قسم ثالث ، ليس هو كالمشترك اشتراكاً لفظياً ولا هو كالمتفقة المتواطئة ، فيكون بينها اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه ، وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه . ولكن هذا لا يكون إلا إذا خُص كل لفظ بما يدل على المعنى المختص ، وهذه الألفاظ كثيرة في الكلام المؤلف أو هي أكثر الألفاظ الموجودة في الكلام المؤلف ... » ^(٦)

١٩ - الألفاظ المترادفة : (انظر الألفاظ المتباعدة رقم ١٨) .

٢٠ - الألفاظ المتكافئة : (انظر الألفاظ المتباعدة رقم ١٨) .

٢١ - الألفاظ المتواطئة : (انظر الألفاظ المتباعدة رقم ١٨) .

(١) أي بمعنى (مفعول) لا (فاعل) . (٢) مجموع الفتاوى ٣ / ١٠١ . وانظر ما قبل هذا ص ٩٨ .

(٣) أي الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا . ويشمل حديثه هنا فلاسفة اليونان أيضاً .

(٤) مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٥) سماه في موضع آخر « المتكافئ » وهو عنده : (الاتفاق في الدلالة على الذات مع التنوع في الدلالة على الصفات) انظر مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٤ و ٦٣ / ٦٣ .

(٦) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٢٧ . وانظر بقية الكلام إلى ص ٤٣٠ .

٢٢ - الألفاظ المشتركة لفظياً : (انظر الألفاظ المتباعدة رقم ١٨) .

٢٣ - الألفاظ المشتركة من وجه المختلفة من وجه في المعنى : (انظر الألفاظ

المتباعدة رقم ١٨) .

٢٤ - الألفاظ المشككة :

« نوع من التواطؤ العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده ، كما يطلق لفظ (البياض) و (السواد) على الشديد ، كبياض الثلج وعلى مادونه كبياض العاج ؛ فكذلك لفظ (الموجود) يطلق على الواجب والممكن ، وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً ؛ فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك ، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن ، وذلك هو مورد التقسيم ؛ تقسيم الكلي إلى جزئيات إذا قيل : (الموجود) ينقسم إلى واجب وممكن ؛ فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى (الموجود) معنى كلياً مشتركاً بينهما ...

والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ، لهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ، بل لفظ (المتواطئة) يتناول ذلك ، فالمشككة قسم من (المتواطئة العامة) وقسيم (المتواطئة الخاصة) » ^(١)

٢٥ - الأمي والأميون :

« (الأميون) نسبة إلى (الأمة) ، قال بعضهم : أي الأمة وما عليه العامة ، فمعنى (الأمي) العامي الذي لا يتميز له . وقد قال الزجاج : هو على خلق الأمة التي لم تتعلم ، فهو على جبلته . وقال غيره : هو نسبة إلى أمّه ^(٢) ؛ لأن الكتابة كانت في الرجال دون النساء ، ولأنه على ما ولدته أمه .

والصواب أنه نسبة إلى (الأمة) كما يقال : (عامي) نسبة إلى (العامة) التي لم تتميز عن العامة ^(٣) بما تمتاز به الخاصة ، وكذلك هذا لم يتميز عن الأمة بما يمتاز به الخاصة من الكتابة والقراءة . ويقال (الأمي) لمن لا يقرأ ولا يكتب كتاباً ، ثم يقال لمن ليس لهم كتاب منزل من الله يقرءونه - وإن

(١) الرد على المنطقيين ١٥٥ - ١٥٦ . وانظر مجموع الفتاوى ٥ / ١٠٥ ، ٢٠١ .

(٢) في الأصل (الأمة) ولعل الصواب ما أثبتته لدلالة السياق .

(٣) قوله (عن العامة) حذفه أولى إذ هو حشو هنا .

كان قد يكتب ويقرأ ما لم يُنزل - وبهذا المعنى كان العرب كلهم : أميين ؛ فإنه لم يكن عندهم كتاب منزل من الله ، قال الله تعالى ﴿ وقل للذين أتوا الكتاب والأمينين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا ﴾ (آل عمران ٩٠) وقال ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ﴾ (الجمعة ٢) . وقد كان في العرب كثير ممن يكتب ويقرأ المكتوب ، وكلهم « أميون » . فلما نزل القرآن عليهم لم يبقوا أميين باعتبار أنهم لا يقرءون كتاباً من حفظهم ؛ بل هم يقرأون القرآن من حفظهم ، وأنا جيلهم في صدورهم ؛ لكن بقوا أميين باعتبار أنهم لا يحتاجون إلى كتابة دينهم ، بل قرآنهم محفوظ في قلوبهم كما في الصحيح ..

عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَن [الله] قَالَ : « .. إني مبتليكم ومبتلي بك وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء ، تقرؤه نائماً ويقظاناً » فأمتنا ليست مثل أهل الكتاب الذين لا يحفظون كتبهم في قلوبهم ، بل لو عدت المصاحف كلها كان القرآن محفوظاً في قلوب الأمة ، وبهذا الاعتبار فالمسلمون أمة أمية بعد نزول القرآن وحفظه ، كما في الصحيح عن النبي ﷺ قال : « إنا أمة أمية لانحسب ولانكتب ، الشهر هكذا ، وهكذا » فلم يقل : إنا لانقرأ كتاباً ولانحفظ ، بل قال لانكتب ولانحسب ؛ فديننا لا يحتاج أن نكتب ونحسب كما عليه أهل الكتاب من أنهم يعلمون مواقيت صومهم وفطرم بكتاب وحساب ، ودينهم معلق بالكتب ، لو عدت لم يعرفوا دينهم ... وقوله ﴿ فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي ﴾ (الأنعام ١٥٨) هو أمي بهذا الاعتبار ، لأنه لا يكتب ولا يقرأ مافي الكتب ، لا باعتبار أنه لا يقرأ من حفظه ؛ بل كان يحفظ القرآن أحسن حفظ .

و (الأمي) في اصطلاح الفقهاء : خلاف القارئ ، وليس هو خلاف الكاتب بالمعنى الأول . ويعنون به في الغالب : من لا يحسن الفاتحة .. » (١)

٢٦ - أهل الاتحاد :

« ما تضمنه كتاب (فصوص الحكم) وما شاكلة من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً ، وباطنه أقرب من ظاهره . وهذا يسمى مذهب (أهل الوحدة) و (أهل الحلول) و (أهل الاتحاد) . وهم يسمون أنفسهم (المحققين) .

وهؤلاء نوعان :

أ - نوع يقول بذلك مطلقاً (٢) كما هو مذهب صاحب « الفصوص » ؛ ابن عربي وأمثاله مثل ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلمساني وأمثالهم ممن يقول : إن الوجود واحد ، ويقولون : إن وجود المخلوق هو وجود الخالق ، لا يشبتون موجودين أحدهما خلق الآخر ، بل يقولون الخالق هو

(١) مجموع الفتاوى ١٧ / ٤٣٥ - ٤٣٧ .

(٢) ويسميه (الاتحاد المطلق أو العام) انظر مجموع الفتاوى ٢ / ٤٦٦ .

المخلوق ، والمخلوق هو الخالق . ويقولون إن وجود الأصنام هو وجود الله ! وإن عبادة الأصنام ماعبدوا شيئاً إلا الله !! .. وإن عباد العجل ماعبدوا إلا الله !! ويقول أعظم محققهم : إن القرآن كله شرك ، لأنه فرق بين الرب والعبد وليس التوحيد إلا في كلامنا !! فقليل له : فإذا كان الوجود واحداً فلم كانت الزوجة حلالاً والأم حراماً ؟! فقال : الكل عندنا واحد ، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا : حرام ، فقلنا : حرام عليكم !! ...

ب - وأما النوع الثاني ^(١) فهو قول من يقول بالحلول والاتحاد في معين ، كالنصارى الذين قالوا بذلك في المسيح عيسى ، و«الغالية» الذي يقولون بذلك في علي بن أبي طالب وطائفة من أهل بيته ، و«الحاكمية» الذين يقولون بذلك في الحاكم ، و«الحلاجية» الذين يقولون بذلك في الحلاج ، و«اليونسية» الذين يقولون بذلك في يونس وأمثال هؤلاء ممن يقول باللاهية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه ولا يجعل ذلك مطلقاً في كل شيء . ومن هؤلاء من يقول بذلك في بعض النسوان والمردان أو بعض الملوك أو غيرهم ... » ^(٢)

٢٧ - أهل الحلول : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦)

٢٨ - أهل السنة :

« لفظ (أهل السنة) يُراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة ، فدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة . وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ويقول : إن القرآن غير مخلوق وإن الله يرى في الآخرة ويثبت القدر وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة . » ^(٣)

وقال : « أشهر الطوائف بالبدعة : الرافضة حتى إن العامة لاتعرف من شعائر البدع إلا الرفض ، و(السني) في اصطلاحهم : من لا يكون رافضياً ، وذلك لأنهم أكثر مخالفة للأحاديث النبوية ولمعاني القرآن وأكثر قدحاً في سلف الأمة وأئمتها وطعناً في جمهور الأمة من جميع الطوائف فلما كانوا أبعد عن متابعة السلف كانوا أشهر بالبدعة » ^(٤)

٢٩ - أهل الوحدة (وحدة الوجود) : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦)

٣٠ - الأوتاد :

« وأما (الأوتاد) فقد يوجد في كلام البعض أنه يقول : فلان من الأوتاد ، يعني بذلك : أن الله

(١) ويسميه (الاتحاد والحلول المعين) انظر مجموع الفتاوى ٢ / ٤٦٥ .

(٢) مجموع الفتاوى ٢ / ٣٦٤ - ٣٦٨ . وانظر ص ٤٦٥ .

(٣) منهاج السنة ٢ / ٢٢١ . (٤) مجموع الفتاوى ٤ / ١٥٥ .

(٥) وانظر ماسبق في « الإبدال » رقم (١) .

تعالى يُثَبَّتْ به الإيمان والدين في قلوب من يهديهم الله به كما يثبت الأرض بأوتادها . وهذا المعنى ثابت لكل من كان بهذه الصفة من العلماء فكل من حصل به تثبيت العلم والإيمان في جمهور الناس كان بمنزلة الأوتاد العظيمة والجبال الكبيرة ومن كان بدونه كان بحسبه ، وليس ذلك محصوراً في أربعة ولا أقل ولا أكثر ، بل جَعَلَ هؤلاء أربعة مضاهاة لقول المنجمين في أوتاد الأرض « (١)

الباء

٣١ - الباطل :

« الباطل ضد الحق ... والباطل نوعان (٢) :

أحدهما : المعدوم ، وإذا كان معدوماً كان اعتقاد وجوده والخبر عن وجوده باطلاً لأن الاعتقاد والخبر تابع للمعتقد المخبر عنه ، يصح بصحته ويبطل ببطلانه ، فإذا كان المعتقد المخبر عنه باطلاً كان الاعتقاد والخبر كذلك ، وهو الكذب .

الثاني : ماليس بنافع ولا مفيد كقوله تعالى ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ﴾ (ص ٢٧) وكقول النبي ﷺ (كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته فإنهن من الحق) وقوله عن عمر (إن هذا رجل لا يحب الباطل) ومالامنفعة فيه فالأمر به باطل وقصده وعمله باطل إذ العمل به والقصد إليه والأمر به باطل . ومن هذا قول العلماء : العبادات والعقود تنقسم إلى صحيح وباطل ، فالصحيح ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده ، والباطل مالم يترتب عليه أثره ولم يحصل به مقصوده . ولهذا كانت أعمال الكفار باطلاً ؛ فإن الكافر من جهة كونه كافراً يعتقد مالا وجود له ، ويخبر عنه ، فيكون ذلك باطلاً ويعبد مالا تنفعه عبادته ويعمل له ويأمر به فيكون ذلك أيضاً باطلاً . « (٣)

٣٢ - الباطنية :

« اسم (الباطنية) قد يقال في كلام الناس على صنفين :

أحدهما : من يقول إن للكتاب والسنة باطناً يخالف ظاهرها ، فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف (٤) . وهؤلاء في الأصل

(١) مجموع الفتاوى ١١ / ٤٤٠ .

(٢) يقصد له معنيان كما ذكر في (الحق) ، وسيأتي .

(٣) مجموع الفتاوى ٢ / ٤١٥ - ٤١٦ . وانظر ٥ / ٥١٦ .

(٤) يشير إلى ابن رشد ، وقد تقدم في كلامه .

قسمان :

أ - قسم يرون ذلك في الأعمال الظاهرة حتى في الصلاة والصوم والحج والزكاة وتحريم المحرمات من الفواحش والظلم والشرك ونحو ذلك، فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور، ولكن لذلك أسرار ومواطن يعرفونها كما يقولون (الصلاة) معرفة أسرارنا ، و (الصوم) كتمان أسرارنا ، و (الحج) : الزيارة إلى شيوخنا المقدسين . فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الإسلام ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة .

ثم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور ؛ بل يقولون برفعها عن الخاصة ، كما يقولون في الأمور العملية ؛ فإن من دفع أن يكون الخطاب العلمي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب العملي أعظم دفعاً . وهذا الصنف يقع في القرامطة المظهرين للرفض ، ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية ويقع في غالبية المتكلمة ، لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج - وإن كان ذلك كذباً معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل - لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقاً .

ب - وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات ، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها . وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق ، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة . وابن سينا كان مضطرباً في ذلك ، لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة . وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها . وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ، ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط .

وأما القسم الثاني : فالذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم لكن مع قولهم إنها توافق الظاهر ، ومع اتفاقهم على أن من ادعى باطناً يخالف الظاهر فهو منافق زنديق . فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة . وهم فيما يتكلمون فيه من الأعمال الباطنة وعلم الباطن يستدلون على ذلك بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة كما يستدل بذلك على الأعمال الظاهرة ، وذلك في علم الدين والإسلام كما للإنسان بدن وقلب . وهؤلاء من أعظم الناس إنكاراً على من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهّم - دع الباطنية الدهرية - وهم أشد إيماناً بما أخبر به الرسول باطناً وظاهراً من غيرهم وأشد تعظيماً للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم .

ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد في بقية الطوائف من البدع والنفاق ؛ مثل من قد يرى الاستغناء

بالعمل الباطن عن الظاهر ، ومن يدعى أن للقرآن باطناً يخالف ظاهره ، ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة ، فهؤلاء بالنسبة إلى الصوفية الذين هم مشائخ الطريقة الذين لهم في الأمة لسان صدق بالنسبة إلى المنافقين الزنادقة ^(١) ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم الموجودين في الفقهاء بالنسبة إلى الفقهاء الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق . فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء برآء من بدع أهل الكلام فضلاً عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم ؛ فكذلك المشائخ الصوفية برآء من بدع أهل التصوف فضلاً عما دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته .. » ^(٢)

٣٣ - البديهيّات :

« هي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة ، مثل الحساب . وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين . » ^(٣)

٣٤ - البر :

« لفظ (البر) إذا أطلق تناول جميع ما أمر الله به كما في قوله ﴿ إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (الأنفال ٤٣) وقوله ﴿ ولكن البر من اتقى ﴾ (البقرة ١٨٩) وقوله ﴿ ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ... ﴾ (البقرة ١٧٧) فالبر إذا أطلق كان مسماه مسمى (التقوى) و (التقوى) إذا أطلقت كان مسماه مسمى (البر) ثم قد يجمع بينهما كما في قوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ﴾ (المائدة ٢) » ^(٤)

التاء

٣٥ - التأويل :

« إن لفظ (التأويل) قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان : أحدها :- وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله - أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه . وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات ، وترك تأويلها ، وهل ذلك محمود أو مذموم ، أو حق أو باطل ..

(١) علق هنا ابن قاسم مصحح الكتاب بقوله : لعل الجملة كما يلي « كنسبة المنافقين ... الموجودين في الفقهاء إلى الفقهاء » قلت :

هذا هو مقصود ابن تيمية على ما يظهر من السياق .

(٢) نقض تأسيس الجهمية ١ / ٢٥٩ - ٢٦١ .

(٣) نقض المنطق ٢٠٢ .

(٤) مجموع الفتاوى ٧ / ١٦٥ .

الثاني : أن التأويل بمعنى التفسير . وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير : « واختلف علماء التأويل » . ومجاهد إمام المفسرين ، قال الثوري : إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به . وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد والبخاري وغيرهما ^(١) فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه فالمراد به معرفة تفسيره .

الثالث : من معاني التأويل هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام ، كما قال تعالى ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ﴾ (الأنعام ٥٦) فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك كما قال الله تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته ، قال ﴿ يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ﴾ (يوسف ١٠٠) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا ^(٢)

٣٦ - التجربة :

« لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ؛ كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق وإذا غابت أظلم الليل وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمّت رؤوسهم جاء البرد ، وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمّت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أوردت الأشجار وأزهرت . فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه » ^(٣)

٣٧ - التجسيم :

« لفظ (التوحيد) و (التنزيه) و (التشبيه) و (التجسيم) ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه : نفى جميع الصفات ، وبالتجسيم والتشبيه : إثبات شيء منها ، حتى إن من قال إن الله يرى أو أن له علماً فهو عندهم مشبه مجسم . وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخبرية أو بعضها ، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها ^(٤) وقال عن معنى التشبيه عند السلف : « إنهم أرادوا بالتشبيه تمثيل الله بخلقه دون نفى الصفات التي في القرآن والحديث » ^(٥)

(١) هكذا في المطبوعة ، والصواب « وغيرهم » .

(٢) مجموع الفتاوى ٣ / ٥٥ - ٥٦ . وانظر المجموع أيضاً ٥ / ٣٥ ، ٦ / ٣٩٥ . وانظر درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٤ .

(٣) الرد على المنطقيين ٩٤ . (٤) مجموع الفتاوى ٤ / ١٥٠ .

(٥) السابق ٤ / ١٥٣ .

٣٨ - تحريف الكلم :

« تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى في كتابه هو : إزالة اللفظ عما دل عليه من المعنى ، مثل تأويل بعض الجهمية لقول تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ (نساء ١٦٤) أى : جرحه بأظافير الحكمة تجريحاً . ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم من الجهمية والرافضة والقدرية وغيرهم » (١)

٣٩ - التحيز :

« التحيز .. إن أريد به : كون الأحياء الموجودة تحيط به فهذا هو الداخل في العالم ، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات أي مبين لها متميز عنها فهذا هو الخروج . فالتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم . فإذا قيل ليس بمتحيز كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه » (٢)

٤٠ - التركيب :

« لفظ (التركيب) مجمل يراد به :

أ - تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت ، كتركب « السكنجيين » وغيره من الأدوية بل ومن الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن من أجزائها التي كانت متفرقة فألف بينها وركب بعضها مع بعض حتى صارت على الحال المركبة .

ب - وقد يراد به (المركب) ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر كما يقال : ركب الباب في موضعه ، وركب المسمار في الباب . وهذا التركيب أخص من الأول وهو المشهور من الكلام . وقد قال تعالى ﴿ في أي صورة ما شاء ركبك ﴾ (إدنا ٨) ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى مركب بهذا المعنى الأول ولا بالثاني .

ج - وقد يقال (المركب) على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض كأخلاط الإنسان وأعضائه فإنها - وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت ؛ بل خلقه الله من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة - ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض ، ويعقل أيضاً أنه إذا مات استحال فصار بعضه تراباً وبعضه هواء فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه وكذلك سائر الحيوان والنبات ، ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله مركب بهذا الاعتبار .

د - وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته : (مركباً) كتسمية : « الحي » « العالم » « القادر » الموصوف بالحياة والعلم والقدرة : (مركباً) فهذا اصطلاح لهم (٣) لا يعرف في شيء من الشرائع ولا

(١) مجموع الفتاوى ٣ / ١٦٥ .

(٢) السابق ٣ / ٤٠ .

(٣) أي المناطق ومن تبعهم من الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

اللغات ولا عقول جماهير العقلاء جعل هذا تركيباً ولا تسميته مركباً» (١)

٤١ - التشابه الخاص : (انظر الأحكام العام ، والإحكام الخاص رقم ٨)

٤٢ - التشابه العام : (انظر الأحكام العام ، والإحكام الخاص رقم ٨)

٤٣ - التشبيه : (انظر التجسيم رقم ٣٧) (٢)

٤٤ - التعقيب :

« (التعقيب) الذي يقوله النحويون لا يعنون به أن اللفظ بالثاني يكون بعد الأول ؛ فإن هذا موجود بالفاء وبدونها وبسائر حروف العطف ، وإنما يعنون به معنى أن التلطف الثاني (٣) يكون عقب الأول ، فإذا قلت : (قام زيد فعمر) أفاد أن قيام عمرو موجود في نفسه عقب قيام زيد ؛ لا أن مجرد تكلم المتكلم بالثاني عقب الأول . وهذا مما هو مستقر عند الفقهاء في أصول اللفقه ، وهو مفهوم من اللغة العربية ... » (٤)

٤٥ - التغير :

« لفظ (التغير) لفظ مجمل ؛ فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به : أ - مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت : إنها قد تغيرت ، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغير ولا يقولون إذا طاف وصلى وأمر ونهى وركب إنه تغير إذا كان ذلك عادته بل إنما يقولون (تغير) لمن : ب - استحال من صفة إلى صفة ، كالشمس - مازال نورها ظاهراً - لا يقال إنها تغيرت ، فإذا اصفرت قيل قد تغيرت ... » (٥)

٤٦ - التقوى :

« اسم (التقوى) إذا أفرد دخل فيه فعل كل مأمور به وترك كل محذور . قال طلق بن حبيب : التقوى : أن تعمل بطاعة الله على نور من الله ترجو رحمة الله وأن تترك معصية الله على نور من الله تخاف عذاب الله ، وهذا كما في قوله تعالى ﴿ إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر ﴾ (الزمر ٥٥) . وقد يقرن بها اسم آخر كقوله ﴿ إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين ﴾ (بُورِهُ ٩٠) ... » (٦)

(١) الرد على المنطقيين ٢٢٣ - ٢٢٤ . وانظر مواضع أخرى مهمة مثل : درء تعارض العقل ولانقل ١ / ٢٨٠ - ٢٨١ ومجموع

الفتاوى ٥ / ٣٣٦ - ٣٣٧ ، ٦ / ٣٤٦ ومنهاج السنة ٢ / ١٦٤ .

(٢) وانظر أيضاً مجموع الفتاوى ٣ / ٧٠ - ٧٣ . (٣) هكذا في المطبوع ، ولعل الأصل : « ... : معنى اللفظ الثاني .. »

(٤) مجموع الفتاوى ٦ / ٤٢١ . (٥) جامع الرسائل ٢ / ٤٤ . وانظر بقية شرحه .

(٦) مجموع الفتاوى ٧ / ١٦٣ - ١٦٤ .

٤٧ - التمثيل :

« .. المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون : كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه بمثل ، فمن قال إن لله علماً قديماً أو قدرة قديمة كان عندهم مشبهاً مثلاً لأن القديم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله ، فمن أثبت له صفة قديمة فقد أثبت لله مثلاً قديماً . ويسمونهم مثلاً بهذا الاعتبار . ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا بل يقولون : أخص وصفه ما لا يتصف به غيره مثل كونه رب العالمين ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه إله واحد ونحو ذلك ، والصفة لا توصف بشيء من ذلك ... » (١)

٤٨ - التنزيه : (انظر التجسيم رقم ٣٧) .

٤٩ - التوحيد :

« .. الجهيمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه :

أ - نفي جميع الصفات ...

ب - وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه : نفي الصفات الخبرية أو بعضها ...

ج - والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة ، حتى يقولون : ليس له صفة إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما .

د - والاتحادية تعني بالتوحيد أنه هو الوجود المطلق . ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى .

هـ - وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات ، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها . هذا في العمل ، وفي القول : هو الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله . » (٢)

٥٠ - التوسل :

« (التوسل) بالنبي ﷺ والتوجه به في كلام الصحابة فيريدون به التوسل بدعائه وشفاعته . والتوسل به في عرف كثير من المتأخرين يراد به : الإقسام به والسؤال به كما يقسمون بغيره من الأنبياء والصالحين ومن يعتقدون فيه الصلاح .

وحينئذ فلفظ (التوسل) به يراد به معنيان صحيحان باتفاق المسلمين ، ويراد به معنى ثالث لم ترد

(١) مجموع الفتاوى ٣ / ٧٠ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى ٤ / ١٥٠ - ١٥١ .

به سنة . فأما المعنيان الأولان الصحيحان باتفاق العلماء :

فأحدهما : هو أصل الإيمان والإسلام وهو التوسل بالإيمان به وبطاعته .

والثاني : دعاؤه وشفاعته كما تقدم .

فهذان جائزان بإجماع المسلمين . ومن هذا قول عمر بن الخطاب : (اللهم إنا كنا إذا أجدبنا توسلنا إليك بنبينا فتسقينا وإنا نتوسل إليك بعم نبيِّنا فاسقنا) أي بدعائه وشفاعته . وقوله تعالى (وابتغوا إليه الوسيلة) أي القرية إليه بطاعته ، وطاعة رسوله طاعته ، قال تعالى ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾ (النساء ٨٠) . فهذا التوسل الأول هو أصل الدين وهذا لا ينكره أحد . وأما التوسل بدعائه وشفاعته - كما قال عمر - فإنه توسل بدعائه لأبذاته ولهذا عدلوا عن التوسل به إلى التوسل بعمه العباس ، ولو كان التوسل هو بذاته لكان هذا أولى من التوسل بالعباس ، فلما عدلوا عن التوسل به إلى التوسل بالعباس عُلِمَ أن ما يفعل في حياته قد تعذر بموته بخلاف التوسل الذي هو الإيمان به والطاعة له فإنه مشروع دائماً .

فلفظ (التوسل) يراد به ثلاثة معان :

أحدها : التوسل بطاعته ، فهذا فرض لا يتم الإيمان إلا به .

الثاني : التوسل بدعائه وشفاعته ، وهذا كان في حياته ، ويكون يوم القيامة يتوسلون بشفاعته .

الثالث : التوسل به بمعنى الإقسام على الله بذاته والسؤال بذاته فهذا هو الذي لم تكن الصحابة يفعلونه في الاستسقاء ونحوه لافي حياته ولا بعد مماته لا عند قبره ولا غير قبره ، ولا يعرف هذا في شيء من الأدعية المشهورة بينهم ، وإنما ينقل شيء من ذلك في أحاديث ضعيفة مرفوعة وموقوفة أو عمّن ليس قوله حجة ... » (١)

الجيم

٥١ - الجاهل بالله :

« قال الزجاج : ليس معنى الآية (٢) أنهم يجهلون أنه سوء ، لأن المسلم لو أتى ما يجهله كان كمن لم يواقع سوءاً ، وإنما يحتمل أمرين :

أحدهما : أنهم عملوه وهم يجهلون المكروه فيه . الثاني : أنهم أقدموا على بصيرة وعلم بأن عاقبته مكروهة وآثروا العاجل على الآجل ، فسموا جهلاً لا يشارهم القليل على الراحة الكثيرة والعافية

(١) مجموع الفتاوى ١ / ٢٠١ - ٢٠٢ . وانظر ص ١٥٣ ، ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢) يعني قوله تعالى (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب) .

الدائمة .

فقد جعل الزجاج « الجهل » : إما :

أ - عدم العلم بعاقبة الفعل .

ب - وإما فساد الإرادة . وقد يقال هما متلازمان . وهذا مبسوط في الكلام مع الجهيمة .

والمقصود هنا أن كل عاص لله فهو جاهل وكل خائف منه فهو عالم مطيع لله ، وإنما يكون جاهلاً

لنقص خوفه من الله ، إذ لو تم خوفه من الله لم يعص ، ومنه قول ابن مسعود رضي الله عنه : كفى

بخشية الله علماً وكفى بالاعتزاز بالله جهلاً^(١) »

٥٢ - الجاهلية : (انظر الجهل رقم ٥٩) .

٥٣ - الجبروت :

« .. إن كثيراً من كلام الله ورسوله يتكلم به من يسلك مسلكهم^(٢) ويريد مرادهم لامرأ الله

ورسوله كما يوجد في كلام صاحب (الكتب المضمون بها) وغيره مثل ما ذكره في .. لفظ

(الملكوت) و (الجبروت) و (الملك) حيث جعل ذلك عبارة عن النفس والعقل^(٣) »

٥٤ - الجزء :

« لفظ (الجزء) يراد به :

أ - بعض الشيء الذي ركب منه كأجزاء المركبات من الأطعمة والنباتات والأبنية .

ب - وبعضه الذي يمكن فصله عنه كأعضاء الإنسان .

ج - ويراد به صفته اللازمة له كالحوانية للحيوان والإنسانية للإنسان والناطقية للناطق .

د - ويراد به بعضه الذي لا يمكن تفريقه ، كجزء الجسم الذي لا يمكن مفارقتة له ؛ إما الجوهر الفرد ،

وإما المادة والصورة عند من يقول بثبوت ذلك ويقول إنه لا يوجد إلا بوجود الجسم وإما غير ذلك عند من

لا يقول بذلك ...

والمقصود هنا أن لفظ (الجزء) له عدة معانٍ بحسب الاصطلاحات^(٤) »

٥٥ - الجسد : (انظر رقم ٥٦) .

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٢ - ٢٣ .

(٢) يعني الفلاسفة ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة انظر المجموع ١ / ٢٤٣ .

(٣) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٥ .

(٤) منهاج السنة ٢ / ١٦٥ .

٥٦ - الجسم :

« (الجسم) في لغة العرب هو البدن وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة ، منهم الأصمعي وأبو عمرو . فلفظ (الجسم) يشبه لفظ (الجسد) وهو الغليظ الكثيف . والعرب تقول : هذا جسيم وهذا أجسم من هذا أي أغلظ منه ، قال تعالى ﴿ وزاده بسطة في العلم والجسم ﴾ (بقرة: ١٢٩) وقال تعالى ﴿ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم .. ﴾ (الأنعام: ٤) ثم قد يراد بالجسم : نفس الغلظ والكثافة ويراد به الغليظ الكثيف .

وكذلك النظائر يريدون بلفظ (الجسم) :

أ - تارة المقدار وقد يسمونه « الجسم التعليمي » .

ب - وتارة يريدون به الشيء المقدر وهو « الجسم الطبيعي » . والمقدار المجرد عن المقدر كالعدد المجرد عن المعداد . وذلك لا يوجد إلا في الأذهان دون الأعيان ... [و] أهل الكلام اصطلاحوا على أن : « كل ما يشار إليه » يسمى جسماً ... » (١)

وقال :

« .. أهل الكلام .. جعلوا كل ما يشار إليه جسماً وكل ما يرى جسماً أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم ، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم .. [و] الجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسداً في لغة العرب .. » (٢)

« وبينهم [أي المتكلمين] نزاع فيما يسمى جسماً :

أ - هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يتميز منها شيء عن شيء ؛ إما جواهر متناهية كما يقوله أكثر القائلين بالجواهر الفرد ، وإما غير متناهية كما يقوله النظام ، والتزم الطفرة المعروفة بطفرة النظام .

ب - أو هو مركب من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة .

ج - أو ليس مركباً لا من هذا ولا من هذا كما يقوله أكثر الناس ... وكثير من الكتب ليس فيها إلا القولان الأولان . والصواب أنه ليس مركباً لا من هذا ولا من هذا كما قد بسط في موضعه » (٣)

(١) مجموع الفتاوى ١٢ / ٣١٦ - ٣١٧ .

(٢) السابق ٥ / ٢١٤ . وانظر ما بعد ذلك . وانظر ص ٣٦٤ ، ٤٢٠ - ٤٢٩ وانظر ٣ / ٣٢ - ٣٣ .

(٣) منهاج السنة ٢ / ٥٣٠ - ٥٣١ . وانظر بالإضافة إلى المواضع المذكورة في الهامش السابق درء تعارض العقل والنقل ١ / ١١٩ ، ومنهاج السنة ٢ / ١٣٤ ، ومجموع الفتاوى ٩ / ٢٧٢ .

٥٧ - الجملة (عند الفقهاء في باب الاستثناء بعد جمل) :

« إن معنى (الجملة) في هذا الباب ^(١) هو اللفظ الذي يصح إخراج بعضه وهو الاسم العام ، أو اسم العدد ؛ ليس معناه الجملة التي هي الكلام المركب من اسمين أو اسم وفعل أو اسم وحرف ، وقد ثبت بما روى عن الصحابة أن قوله : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (البقرة ١٦٠) في آية القذف عائد إلى الجملتين . وقال النبي ﷺ (لافضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى ... » ^(٢))

٥٨ - الجن :

« وكذلك يضعون ^(٣) لفظ ... (الجن) و(الشياطين) على بعض قوى النفس ، ثم يقولون : نحن نثبت ما أخبرت به الأنبياء وأقر به جمهور الناس من الملائكة والشياطين ومن عرف مراد الأنبياء ومرادهم علم بالاضطرار أن هذا ليس هو ذاك ... » ^(٤))

٥٩ - الجهل :

« لفظ (الجهل) :

أ - يعبر به عن عدم العلم .

ب - ويعبر به عن عدم العمل بموجب العلم كما قال النبي ﷺ : (إذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ شاتم أو قاتله فليقل إنني امرؤ صائم) . والجهل هنا هو : الكلام الباطل ، بمنزلة الجهل المركب . ومنه قول الشاعر :

ألا لايجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن هذا سميت الجاهلية : « جاهلية » ، وهي متضمنة لعدم العلم ، أو لعدم العمل به . ومنه قول النبي ﷺ لأبي ذر : (إنك امرؤ فيك جاهلية) لما ساء رجلاً وعيَّره بأمه ، وقد قال تعالى ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الفم ٢٦) فإن الغضب والحمية تحمل المرء على فعل ما يضره وترك ما ينفعه ، وهذا من الجهل الذي هو عمل بخلاف العلم حتى يقدم المرء على فعل

(١) أي في باب « الاستثناء » : حين يعبر الفقهاء بقولهم : الاستثناء بعد الجمل .

(٢) مجموع الفتاوى ٣١ / ١٦٦ - ١٦٧ . وكلام ابن تيمية هنا نقله الزركشي في البحر المحيط (٣ / ٣١٨) وجعله مخالفاً للمشهور ، إذ يقول : « ومن المهم معرفة المراد بالجملة في هذا الموضع ؛ فالمشهور أنها المركبة من الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر . وخالف في ذلك ابن تيمية وقال ... » ثم نقل كلامه

(٣) أي الفلاسفة ومن وافقهم .

(٤) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٣ - ٢٤٤ .

ما يعلم أنه يضره وترك ما يعلم أنه ينفعه لما في نفسه من البغض والمعاداة لأشخاص وأفعال ، وهو في هذه الحال ليس عديم العلم والتصديق بالكلية ، لكنه لما في نفسه من بغض وحسد غلب موجب ذلك لموجب العلم ، فدل على ضعف العلم لعدم موجبه ومقتضاه . ولكن ذلك الموجب والنتيجة لاتوجد عنه وحده ؛ بل عنه وعما في النفس من حب ما ينفعها وبغض ما يضرها ، فإذا حصل لها مرض ففسدت به أحبّت ما يضرها وأبغضت ما ينفعها فتصير النفس كالمريض الذي يتناول ما يضره لشهوة نفسه له مع علمه أنه يضره » (١)

٦٠ - الجوهر :

« لفظ (الجوهر) فيه إجمال ، وله عدة معان :

أحدها : الجوهر الفرد ، وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر . وفي كونه مركباً منه نزاع .

والثاني : المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر . ومن نفى الجوهر الفرد قال : كل جسم جوهر وكل جوهر جسم . ومن أثبته قال : الجوهر أعم من الجسم .

والثالث : الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرأ ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة ، فإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون أن الجوهر خمسة أقسام ، وجمهور العقلاء يدفعون هذا ، ويقولون : هذه الأمور التي سميتوها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان . وقد يراد بالجوهر ماهو قائم بنفسه ... » (٢)

الحاء

٦١ - الحادث : (انظر الحوادث رقم ٧٥)

٦٢ - الحاكمية : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦)

٦٣ - الحادث : (انظر الحوادث رقم ٧٥)

٦٤ - الحركة :

« إن المتكلمين إنما يطلقون لفظ (الحركة) على الحركة المكانية ، وهو :

أ - انتقال الجسم من مكان إلى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول وشغل الثاني كحركة أجسامنا من حيز إلى حيز وحركة الهواء والماء والتراب والسحاب من حيز إلى حيز بحيث يفرغ الأول

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤ / ١٨٣ - ١٨٤ . وانظر المجموع ٩ / ٢٢٩ ، ١٢ / ٣١٧ .

ويشغل الثاني . فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى إلا هذا .

ومن هنا نفوا ما جاءت به النصوص من أنواع جنس الحركة فإنهم ظنوا أن جميعها إنما تدل على هذا وكذلك من أثبتها وفهم منها كلها هذا كالذين فهموا من نزوله ^(١) إلى السماء الدنيا أنه يبقى فوقه بعض مخلوقاته فلا يكون هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء ولا يكون هو العلي الأعلى ويلزمهم ألا يكون مستوياً على العرش بحال كما تقدم .

ب - والفلاسفة يطلقون لفظ (الحركة) على كل ما فيه تحول من حال إلى حال . ويقولون أيضاً : حقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول والخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً بالتدرج .

... وهم متنازعون في الرب تعالى : هل تقوم به جنس الحركة ؛ على قولين ، وأصحاب أرسطو جعلوا الحركة مختصة بالأجسام ويصفون النفس بنوع من الحركة ، وليست عندهم جسماً فيتناقضون . وكانت الحركة عندهم ثلاثة أنواع فزاد ابن سينا فيها قسماً رابعاً فصارت أربعة . ويجعلون الحركة جنساً تحته أنواع : حركة في الكيف وحركة في الكم وحركة في الوضع وحركة في الأين :

- فالحركة في (الكيف) : هي تحول الشيء من صفة إلى صفة ، مثل اسوداده واحمراره واخضراره واصفراره ومثل مصيره حلواً وحامضاً ومثل تغير رائحته . وكذلك في النفوس كعلم الإنسان بعد جهله وحبه بعد بغضه وإيمانه بعد كفره وفرحه بعد حزنه ورضاه بعد غضبه ، كل هذه الأحوال النفسانية حركة في الكيف وهذا مما احتج به من جوز منهم الحركة ، فإن إرادته ^(١) لإحداث الشيء عندهم حركة .

- والحركة في (الكم) : مثل امتداد الشيء ، مثل كبر الحيوان بعد صغره وطوله بعد قصره وامتداد الشجر والنبات وامتداد عروقه في الأرض وأغصانه في الهواء . فهذا حركة في المقدار والكمية كما أن الأول حركة في الصفات والكيفية .

- وأما الحركة في (الوضع) : فمثل دوران الشيء في موضع واحد كدوران الفلك والمنجئون الذي يسمى « الدُولاب » وكحركة الرحى وغير ذلك ، فإنه لا ينتقل من حيز إلى حيز بل حيزه واحد لكن يختلف في أوضاعه فيكون الجزء منه تارة محاذياً للجهة العليا فيصير محاذياً للجهة السفلى أو للجهة اليمنى فيصير محاذياً للجهة اليسرى .

وهذا النوع يقولون إن ابن سينا زاده .

- والرابع الحركة في (الأين) : وهي الحركة المكانية وهو انتقاله من حيز إلى حيز .

ج - وأما عموم أهل اللغة فيطلقون لفظ (الحركة) على جنس الفعل ، فكل من فعل فعلاً فقد تحرك عندهم . ويسمون أحوال النفس حركة ، فيقولون تحركت فيه المحبة وتحركت فيه الحمية وتحرك غضبه . وتوصف هذه الأحوال بالحركة والسكون ، فيقال : سكن غضبه قال تعالى ﴿ ولما سكنت عن

موسى الغضب (الأنف ١٥٤) فوصف الغضب بالسكوت . وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ومعاوية بن قرّة وعكرمة (ولما سكن) بالنون وعلى القراءة المشهورة بالتاء ، قال المفسرون : سكت الغضب أي سكن ، وكذلك قال أهل اللغة ...
وإذا وصف بالسكون دل على أنه كان متحركاً ، وهذا وصف للأعراض النفسانية بالحركة والسكون .. » (١)

٦٥ - الحزن :

« الحزن يوجب دخول الدم ، ولهذا يصفر لون الحزين وهو من الأحوال النفسانية لكن الحزين يستشعر العجز عن دفع المكروه الذي أصابه ويأس من ذلك فيغور دمه » (٢)

٦٦ - الحسد :

« من أمراض القلوب : (الحسد) كما قال بعضهم في حده أنه :
أ - أذى يلحق بسبب العلم بحسن حال الأغنياء . فلا يجوز أن يكون الفاضل حسوداً ، لأن الفاضل يجري على ما هو الجميل .

ب - وقال طائفة من الناس إنه : تمني زوال النعمة عن المحسود وإن لم يصير للحاسد مثلها . بخلاف (الغبطة) فإنه : تمني مثلها من غير حب زوالها عن المغبوط .

ج - والتحقيق أن الحسد هو : البغض والكراهة لما يراه من حسن حال المحسود وهو نوعان :
أحدهما : كراهة للنعمة عليه مطلقاً ، فهذا هو الحسد المذموم . وإذا أبغض ذلك فإنه يتألم ويتأذى بوجود ما يبغضه فيكون ذلك مرضاً في قلبه ، ويلتذ بزوال النعمة عنه ، وإن لم يحصل له نفع بزوالها ، لكن نفعه زوال الألم الذي كان في نفسه . ولكن ذلك الألم لم يزل إلا بمباشرة منه وهو راحة ...
والحاسد ليس له غرض في شيء معين لكن نفسه تكره ما أنعم به على النوع ، ولهذا قال من قال إنه تمنى زوال النعمة فإن من كره النعمة على غيره تمنى زوالها بقلبه .

والنوع الثاني : أن يكره فضل ذلك الشخص عليه ، فيحب أن يكون مثله أو أفضل منه ، فهذا حسد ، وهو الذي سموه « الغبطة » وقد سماه النبي ﷺ حسداً في الحديث المتفق عليه من حديث ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما أنه قال (لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها ، ورجل آتاه الله مالاً وسلطه على هلكته في الحق) هذا لفظ ابن مسعود ... فهذا الحسد

(١) مجموع الفتاوى ٥ / ٥٦٦ - ٥٦٩ وانظر بقية كلامه إلى ص ٥٧٤ . وانظر ص ٤٥٨ .

(٢) السابق ٥ / ٥٧٠ .

الذي نهى عنه النبي ﷺ إلا في موضعين هو الذي سماه أولئك « الغبطة » وهو أن يحب مثل حال الغير ويكره أن يفضل عليه .

فإن قيل : إذا لم سمى حسداً وإنما أحب أن ينعم عليه ؟! قيل : مبدأ هذا الحب هو نظره إلى إنعامه على الغير وكراهته أن يتفضل عليه ولولا وجود ذلك الغير لم يحب ذلك ، فلما كان مبدأ ذلك كراهته أن يتفضل عليه الغير كان حسداً ، لأنه كراهة تتبعها محبة .

وأما من أحب أن ينعم الله عليه مع عدم التفاته إلى أحوال الناس فهذا ليس عنده من الحسد شيء . ولهذا يبتلى غالب الناس بهذا القسم الثاني ، وقد تسمى « المنافسة » فيتنافس الاثنان في الأمر المحبوب المطلوب كلاهما يطلب أن يأخذه ، وذلك لكراهية أحدهما أن يتفضل عليه الآخر كما يكره المستبقان كل منهما أن يسبقه الآخر . والتنافس ليس مذموماً مطلقاً بل هو محمود في الخير ، قال تعالى ﴿ إن الأبرار لفي نعيم ... وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ﴾ (المطففين ٢٤-٢٦) فأمر المنافس أن ينافس في هذا النعيم ، لا ينافس في نعيم الدنيا الزائل وهذا موافق لحديث النبي ﷺ ... » (١)

٦٧ - الحشوية :

« مسمى (الحشوية) في لغة الناطقين به ليس هو اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته كالجهمية والكلابية والأشعرية ، ولا اسماً لقول معين من قاله كان كذلك . والطائفة إنما تتميز بذكر قولها أو بذكر رئيسها ، ولهذا كان المؤمنون متميزون (٢) بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فالقول الذي يدعون إليه هو كتاب الله والإمام الذي يوجبون اتباعه هو رسول الله ﷺ ... وأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ : عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة - فقيهم وعابدهم - فإنه ذكر له عن ابن عمر شيء يخالف قوله ، فقال : كان ابن عمر حشوباً ! نسبة إلى (الحشو) وهم العامة والجمهور . وكذلك تسميهم الفلاسفة كما سماهم بذلك صاحب هذا الكتاب (٣) ، والمعتزلة ونحوهم يسمونهم (الحشوية) . والمعتزلة تعنى بذلك : كل من قال بالصفات وأثبت القدر ، وأخذ ذلك عنها متأخرو الرافضة فسموا الجمهور بهذا الاسم ، وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة ، فمن قال عندهم بوجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصوم رمضان وحج البيت وتحريم الفواحش والمظالم والشرك ونحو ذلك سموه حشوباً كما رأينا ذلك مذكوراً في مصنفاتهم . والفلاسفة

(١) مجموع الفتاوى ١٠ / ١١١ - ١١٤ وانظر بقية كلامه فإنه نفيس .

(٢) هكذا بالواو ، ولها وجه في العربية .

(٣) يقصد كتاب (تأسيس التقديس) للرازي الذي يرد ابن تيمية على ما فيه .

تسمى من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي : (حشويّاً) وأخذوا ^(١) ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقرّ بما ينكرونه من الصفات ومن يذم مادخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء : حشويّاً ، ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف ^(٢) « ^(٣)

٦٨ - الحق :

« إن الباطل ضد الحق ، والله هو الحق المبين .

والحق له معنيان :

أحدهما : الوجود الثابت .

والثاني : المقصود النافع ، كقوله النبي ﷺ (الوتر حق) ... وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم - كابن عربي - فرأوا أن الحق هو الوجود فكل موجود حق . فقالوا : ما في العالم باطل ؛ إذ ليس في العالم عدم ، قالوا والكفر إنما هو عدم وجود الشريك مثلاً ، وإنما أتوا من جهة اللفظ المجمل ^(٤) »

٦٩ - الحقيقة :

« هذا الباب ^(٥) يقال فيه : قد يكون الأمر في الباطن بخلاف ما يظهر وهذا صحيح لكن تسمية الباطن (حقيقة) والظاهر (شريعة) أمر اصطلاحي . ومن الناس من يجعل (الحقيقة) هي الأمر الباطن مطلقاً و (الشريعة) : الأمور الظاهرة . وهذا كما أن لفظ (الإسلام) إذا قرن بالإيمان أريد به الأعمال الظاهرة ، ولفظ (الإيمان) يراد به الإيمان الذي في القلب كما في حديث جبريل ، فإذا جمع بينهما ف قيل : شرائع الإسلام وحقائق الإيمان كان هذا كلاماً صحيحاً ؛ لكن متى أفرد أحدهما تناول الآخر ، فكل شريعة ليس لها حقيقة باطنة فليس صاحبها من المؤمنين حقاً . وكل حقيقة لاتوافق الشريعة التي بعث بها الله محمداً ﷺ فصاحبها ليس بمسلم فضلاً عن أن يكون من أولياء الله المتقين . وقد يراد بلفظ (الشريعة) : ما يقوله فقهاء الشريعة باجتهادهم ، و (بالحقيقة) : ما يذوقه ويجده الصوفية بقلوبهم .. » ^(٦)

(١) التركيب هنا على لغة (أكلوني البراغيث) .

(٢) يعني الرازي صاحب (تأسيس التقديس) المردود عليه .

(٣) نقض تأسيس الجهمية ١ / ٢٤٢ - ٢٤٥ . وانظر أيضاً مجموع الفتاوى ٣ / ١٨٥ . ٤ / ٨٨ ، ١٢ / ١٧٦ - ١٧٧ .

(٤) مجموع الفتاوى ٢ / ٤١٥ - ٤١٧ .

(٥) يقصد مثل ما حصل لموسى مع الخضر .

(٦) مجموع الفتاوى ٨ / ٣١٥ .

٧٠ - الحكمة :

« أما » الحكمة « في القرآن فهي معرفة الحق وقوله والعمل به كما كتبتُ تفسيرها في غير هذا الموضع »^(١)

٧١ - الحلاجية : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦) .

٧٢ - الحالول : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦) .

٧٣ - الحمد :

« (الحمد) هو الإخبار بحاسن المحمود مع المحبة لها . فلو أخبر مخبر بحاسن غيره من غير محبة لها لم يكن حامداً ، ولو أحبها ولم يخبر بها لم يكن حامداً .. »^(٢)

٧٤ - الحنان :

« الحنان بالتشديد : ذو الرحمة ، وتحنن عليه : ترحم والعرب تقول : حنانك يارب وحنانك بمعنى واحد ، أي : رحمتك . وهذا كلام الجوهري . وفي الأثر في تفسير (الحنان المنان) : أن (الحنان) هو الذي يقبل على من أعرض عنه . و (المنان) : الذي يبدأ بالنوال قبل السؤال .. »^(٣)

٧٥ - الحوادث :

« لفظ (الحوادث) مجمل :

أ - يراد به أنه لا يقوم به^(٤) جنس له نوع لم يحصل منه شيء قبل ذلك .

ب - ويراد به أنه لا يقوم به لانهول وأفرء من أفراء الحواء .

فإذا أريد الثاني فالسلف وأئمة السنة والحديث وكثير من طوائف الكلام على خلافه . وإن أريد الأول فالنزاع فيه مع الكرامية ونحوهم . فمن يقول : إنه حدث له من الصفات بذاته ما لم يكن حدث ، صار يتكلم بمشيئته بعد أن لم يكن وصار مريداً للفعل بعد أن لم يكن . والكلام والإرادة الذي قالت المعتزلة : يحدث بائناً عنه ، قالوا هم : يحدث في ذاته ، والكلاية قالوا : ذلك قءيم يحصل بغير مشيئته وقءرته . وهؤلاء قالوا : بل هو حاءء النوع يحصل بقءرته ومشيئته القءيمة ، فمشيئته القءيمة عنءهم

(١) السابق ٢ / ٤٥ .

(٢) مجموع الفتاوى ٨ / ٣٧٨ . وانظر جامع الرسائل ٢ / ٥٧ .

(٣) السابق ٥ / ٥٧٣ .

(٤) أي الخالق سبحانه .

مع القدرة أوجبت مايقوم بذاته . فهؤلاء يقولون : إنه أحدث في ذاته نوع الكلام ولم يكن له قبل ذلك كلام ، وليس هذا مذهب السلف ؛ بل مذهب السلف أنه لم يزل متكلماً .. » ^(١)

الخاء

٧٦ - خاتم الأولياء :

« لفظ (خاتم الأولياء) لفظ باطل لا أصل له . وأول من ذكره محمد بن علي الحكيم الترمذي . وقد انتحله طائفة كل منهم يدعى أنه خاتم الأولياء كابن حمويه وابن عربي وبعض الشيوخ الضالين بدمشق وغيرها . وكل منهم يدعى أنه أفضل من النبي ﷺ من بعض الوجوه إلى غير ذلك من الكفر والبهتان . وكل ذلك طمعاً في رئاسة خاتم الأولياء لما فاتتهم رئاسة خاتم الأنبياء ... » ^(٢)

٧٧ - الخلّة :

« (الخلّة) هي كمال المحبة المستلزمة من العبد كمال العبودية لله ومن الرب سبحانه كمال الربوبية لعباده الذين يحبهم ويحبونه ... وهذا على الكمال حصل لإبراهيم ومحمد ﷺ ، ولهذا لم يكن له ^(٣) من أهل الأرض خليل ، إذ الخلّة لا تحتل الشركة فإنه كما قيل في المعنى :

قد تخللت مسلك الروح مني وبذا سمي الخليل خليلاً

بخلاف أصل الحب فإنه ﷺ قد قال في الحديث الصحيح في الحسن وأسامة (اللهم إني أحبهما فأحبهما وأحب من يحبهما) .. وأخبر تعالى أنه يحب المتقين ويحب المحسنين ويحب المقسطين .. وأما (الخلّة) فخاصة ... » ^(٤)

٧٨ - الخيال :

« لفظ .. (الخيال) في هذه المواضع التي ذكرتها ^(٥) تحتل شيئين ، أ - فإن [هذا اللفظ] كثيراً يستعمل فيما .. يتخيله [الإنسان] مما لا يكون له حقيقة في الخارج مثلما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك ومثلما يتوهم شخصاً أنه عدوه ، ويكون وليه ، أو أنه وليه ويكون عدوه وأمثال

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٢٤ . وانظر ٥ / ٢١٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ١١ / ٤٤٤ .

(٣) أي رسولنا ﷺ ، يشير إلى الحديث الذي ذكره قبل ذلك وهو (لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الله) المجموع ١٠ / ٢٠٢ .

(٤) مجموع الفتاوى ١٠ / ٢٠٣ .

(٥) يخاطب الرازي صاحب (تأسيس التقديس) في سياق الرد عليه .

هذه الاعتقادات التي لا تكون مطابقة ترتسم في نفس الإنسان فيتخيلها ويتوهمها وتكون باطلة من جنس الكذب ...

ب - وكثيراً ما يستعمل فيما يتخيله ويتوهمه مما يكون له حقيقة في الخارج فيكون التخيل صادقاً مطابقاً مثلما يتخيل الإنسان في نفسه ما أدركه بصره وغيره من الحواس .. ولفظ (التخيل) .. يعم القسمين : المطابق وغير المطابق ، كما يعم لفظ (الخبر) للخبر الصادق والكاذب ، ولفظ (الكلام) للحق والباطل ... »^(١)

الـدال

٧٩ - دلالة الالتزام : (انظر دلالة المطابقة رقم ٨١) .

٨٠ - دلالة التضمن : (انظر دلالة المطابقة رقم ٨١) .

٨١ - دلالة المطابقة :

« المعنى المدلول عليه باللفظ لا بد أن يكون مطابقاً للفظ ، فتكون دلالة اللفظ عليه (بالمطابقة) . ودلالة اللفظ على بعض ذلك المعنى (بالتضمن) ودلالته على لازم ذلك المعنى (بالالتزام) . وليست دلالة (المطابقة) دلالة اللفظ على ما وضع له كما يظنه بعض الناس ، ولا دلالة (التضمن) استعمال اللفظ في جزء معناه ، ولا دلالة (الالتزام) استعمال اللفظ في لازم معناه . بل يجب الفرق بين ما وضع له اللفظ وبين ما عناه المتكلم باللفظ وبين ما يحمل المستمع عليه اللفظ . فالتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ ، وسمى « معنى » لأنه عنى به ، أي قصد وأريد بذلك فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه . ثم قد يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له وهو الحقيقة ، وقد يكون مستعملاً في غير ما وضع له وهو المجاز . وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض ، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم وقد يكون في غير ذلك . وذلك كله دلالة اللفظ على مجموع المعنى وهي دلالة المطابقة سواء كانت الدلالة حقيقية أو مجازية أو غير ذلك . ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ : إذا كان له جزء ؛ فدلالة اللفظ عليه تضمن ، لأن اللفظ تضمن ذلك الجزء ، ودلالته على لازم ذلك المعنى هي دلالة الملزوم وكل لفظ استعمل في معنى فدلالته عليه مطابقة ، لأن اللفظ طابق المعنى بأي لغة كان سواء سمي ذلك حقيقة أو مجازاً .

« فالماهية » التي يعينها المتكلم بلفظه ؛ دلالة لفظه عليها (دلالة مطابقة) ، ودلالته على مداخل فيها (دلالة تضمن) ودلالته على مايلزمها وهو خارج عنها (دلالة التزام) « (١)

الذات

٨٢ - الذات (ذات الله) :

« وأما لفظ (الذات) فإنها في اللغة تأنيث « ذو » وهذا اللفظ يستعمل مضافاً إلى أسماء الأجناس ، يتوصلون به إلى الوصف بذلك . فيقال : شخص ذو علم وذو مال وشرف ويعني حقيقية أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك . وقد يضاف إلى الأعلام كقولهم ذو عمرو ، وذوالكلاع وقول عمر : (بلال وذووه) . فلما وجدوا الله قال في القرآن ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ (البقرة ١٧٦) ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ (آل عمران ٢٨) و ﴿ كتب على نفسه الرحمة ﴾ (الأنعام ١٥٢) وصفوها فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ورحمة ومشئنة ونحو ذلك ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة فقالوا : « الذات » وهي كلمة مولدة ليست قديمة ، وقد وجدت في كلام النبي ﷺ والصحابة لكن بمعنى آخر مثل قول خبيب الذي في صحيح البخاري :

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلورمزع

وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال (لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله) .. وفي قول بعضهم (أصبنا في ذات الله) والمعنى : في جهة الله وناحيته أي لأجل الله ولابتغاء وجهه ، ليس المراد بذلك النفس ، ونحوه في القرآن ﴿ فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ﴾ (الأنفال ١) وقوله ﴿ عليهم بذات الصدور ﴾ (آل عمران ١٥٩) أي الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم ، وعليهم بالخواطر ونحوها التي هي صاحبة الصور .

فاسم (الذات) في كلام النبي ﷺ والصحابة والعربية المحضة بهذا المعنى ، ثم أطلقت المتكلمون وغيرهم على النفس بالاعتبار الذي تقدم ، فإنها صاحبة الصفات فإذا قالوا (الذات) فقد قالوا التي لها صفات .

وقد روى في حديث مرفوع وغير مرفوع (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله) فإن كان هذا اللفظ أو نظيره ثابتاً عن النبي ﷺ وأصحابه فقد وجد في كلامهم إطلاق اسم (الذات) على النفس كما يطلقه المتأخرون « (٢)

(١) منهاج السنة ٥ / ٤٥٢ - ٤٥٣ .

(٢) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٤١ - ٣٤٢ . وانظر ص ٩٨ - ٩٩ . وانظر المجموع أيضاً ٥ / ٢٨٣ ، ٣ / ٣٣٤ . وقد أعاد ابن القيم الكلام نفسه في البدائع ٢ / ٧ - ٨ . وقارن بالنتائج للسهلي ٢٩٥ .

٨٣ - الذم^(١) :

« الذم هو الإخبار بمساوىء المذموم مع البغض له »^(٢)

٨٤ - ذو الأرحام :

« وكذلك لفظ (ذوي الأرحام) في الكتاب والسنة يراد به الأقارب من جهة الأبوين فيدخل فيهم العصبية وذوو الفروض ، وإن شمل ذلك من لا يرث بفرض ولا تعصيب . ثم صار ذلك في اصطلاح الفقهاء اسماً لهؤلاء دون غيرهم ، فيظن من لا يعرف إلا ذلك أن هذا هو المراد بهذا اللفظ في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة ونظائر هذا كثيرة »^(٣)

الراء

٨٥ - الرحمة :

« أما قول القائل^(٤) (الرحمة) : ضعف وخور في الطبيعة وتألم على المرحوم ، فهذا باطل : أ - أما أولاً فلأن الضعف والخور مذموم من الآدميين ، والرحمة ممدوحة ، وقد قال تعالى ﴿ وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة ﴾ (البدر ١٧) وقد نهى الله عباده عن الوهن والحزن فقال تعالى ﴿ ولا تنهوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾ (المؤمن ١٧٩) وندبهم الى الرحمة وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح (لا تنزع الرحمة إلا من شقي) وقال (من لا يرحم لا يرحم) وقال (الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء) ومحال أن يقول : لا ينزع الضعف والخور إلا من شقي ! لكن لما كانت الرحمة تقارن في حق كثير من الناس الضعف والخور كما في رحمة النساء ونحو ذلك ظن الغالط أنها كذلك مطلقاً .

ب - وأيضاً فلو قدر أنها في حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب أن تكون في حق الله تعالى مستلزمة لذلك ، كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه ... فكذلك (الرحمة) وغيرها إذا قدر أنها في حقنا ملازمة للحاجة والضعف لم يجب أن تكون في حق الله ملازمة لذلك ... »^(٥)

(١) قارن بالحمد .

(٢) مجمع الفتاوى ١ / ٢٤٦ .

(٣) جامع الرسائل ٢ / ٥٧ .

(٤) أي من ينفي صفة الرحمة عن الله بتأويلها تأويلاً يخرجها عن معناها من الأشعرية وغيرهم .

(٥) مجمع الفتاوى ٦ / ١١٧ - ١١٨ .

٨٦ - الروح^(١) :

« لفظ (الروح) و (النفس) يعبر بهما عن عدة معان :

أ - فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه .

ب - ويراد بالروح : البخار الخارج من تجويف القلب من سويداء السارى في العروق وهو الذي تسميه الأطباء الروح ويسمى (الروح الحيواني) فهذان المعنيان غير .

ج - الروح التي تفارق بالموت التي هي النفس .. »^(٢)

٨٧ - الريب :

« (الريب) حركة النفس للشك . ومنه الحديث أن النبي ﷺ (مرّ بظبي حاقف فقال لا يريبه أحد) ويقال : رابنى منه ريب ، و (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) وقال (الكذب ريبة والصدق طمأنينة) فجعل الطمأنينة ضد الريبة وكذلك اليقين ضد الريب ، واليقين يتضمن معنى الطمأنينة والسكون .. »^(٣)

الزاي

٨٨ - الزنديق :

« المقصود هنا أن (الزنديق) في عرف هؤلاء الفقهاء هو :

أ - المنافق الذي كان على عهد النبي ﷺ ، وهو : أن يظهر الإسلام ويبطن غيره ، سواء أبطن ديناً من الأديان كدين اليهود والنصارى أو غيرهم أو كان معطلاً جاحداً للصانع والمعاد والأعمال الصالحة .

ب - ومن الناس من يقول « الزنديق » هو : الجاحد المعطل وهذا يسمى (الزنديق) في اصطلاح كثير من أهل الكلام والعامة ونقله مقالات الناس .

ولكن الزنديق الذي تكلم الفقهاء في حكمه هو الأول »^(٤)

٨٩ - الزهد :

« الزهد المشروع هو : ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة ، وهو فضول المباح التي لا يستعان بها على طاعة الله »^(٥)

(١) وانظر (النفس) في حرف النون .

(٢) مجموع الفتاوى ٩ / ٢٩٢ . وانظر ٣ / ٣٢ - ٣٣ .

(٣) السابق ٥ / ٥٧٠ .

(٤) مجموع الفتاوى ٧ / ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٥) السابق ١٠ / ٢١ .

٩٠ - الزوج :

« قال سبحانه ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين ﴾ (الزَّيَّاتِ ٢٩) والزَّوج :

أ - يراد به النظير المماثل .

ب - وال ضد المخالف ، وهو الند .

فما من مخلوق إلا له شريك وند . والرب سبحانه وحده هو الذي لاشريك له ولاند ، بل ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن . » (١)

السين

٩١ - السَّفْسُطَة :

« غلظهم ^(٢) في تفصيل (السفسطة) كغلظهم في جملتها ، فإنهم ذكروا أن من الناس من ينكر جملة العلوم ويجحدّها ، ومنهم من يشك ويقول : لأدري ، ويسمونهم (المتجاهلة) و (اللا أدريّة) ومنهم من يقول : إن الحقائق تتبع العقائد . ثم قالوا : منهم من يعترف بالحسيات فقط ، ومنهم من يضم إلى ذلك المتواترات ، ويقولون : إن رئيس هؤلاء شخص يقال له : « سفسطاء » نسبوا إليه كما نسبت (المانوية) و (الجهمية) إلى رئيسهم ، وهذا غلط ؛ فإن أمة من الأمم لا يتصور أن تنكر ذلك ، ولا يتصور أن عاقلاً يصر على إنكار ذلك ، ولكن قد يعرض للعقل نوع من الفساد كما يعرض للحس فينكر المنكر لذلك مادام به ذلك المرض والآفة العارضة لعقله أو حسه . أما أن يكون ذلك مقالة ومذهباً يقولها طائفة عقلاء يعيشون بين بني آدم فهذا لا يتصور ، ولكن وقع اشتباه في هذا النقل ، فإن هذه الكلمة هي كلمة معربة ، وأصلها باليونانية « سوفسقا » أي : حكمة موهبة ؛ فإن « سوفيا » باليونانية هي الحكمة ولهذا يقولون « فيلسوف » أي : محب الحكمة .

وهم قسموا (الحكمة القياسية) إلى خمس أنواع ^(٣) : برهانية ، وخطابية ، وجدلية ، وشعرية ، وموهبة مغلطية ^(٤) فهذه (الموهبة المغلطية) هي التي تشبه الحق ، وتوهم أنها حق ^(٥) باطلة قطعاً ، لا يجوز أن يظن صدقها ولا أن تتأثر النفس عنها ، فإن (الشعرية) قد تتأثر النفس عنها كما يتأثر الإنسان عن أقوال الشعر التي فيها من المدح والذم ما يجزم عقله بكذبه ، لكن لما فيها من التخيّل

(١) السابق ٢ / ٣٥ . (٢) أي المتكلمين .

(٣) هكذا بتذكير « خمس » ، ولعل عذره أنه حمل كلمة « أنواع » على المعنى إذ المقصود : خمسة أنواع من الحكمة .

(٤) في المطبوعة : « وموهبة مغلطية » والصواب ما أثبت أعلاه .

(٥) يبدو أن هنا سقطاً وأن الأصل « وهي باطلة ... » .

والتشبيه يؤثر في النفس وإن علم أنها ليست مطابقة ، وأما هذه (الموهبة) فهي تشبه الحق البرهاني ونحوه مما ينبغي قبوله وهي في الحقيقة باطلة يجب ردها ، ولكن موّهت كما يموّه الحق بالباطل فسموها « سوفسقيا » أي : حكمة موهّبة ... والمقصود هنا أن الناقلين للمقالات وأهل الجدل صاروا يعبرون باللفظة المعرّبة من « سوفسقيا » وهي : « سوفسطا » عن هذا المعنى الذي يتضمن إنكار الحق وتمويهه بالباطل وظن من ظن أن هذا قول ومذهب عام لطائفة في كل حق ، وليس الأمر كذلك ، وإنما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم ، فكل من جحد حقاً معلوماً وموّه ذلك بباطل فهو مسفسط في هذا الموضع وإن كان مقراً بأمور أخرى ، وهو معاند « سوفسطائي » إذا علم ما أنكره .. »^(١)

٩٢ - السنة :

« لفظ (السنة) في كلام السلف يتناول السنة في العبادات وفي الاعتقادات ، وإن كان كثير من صنف في السنة يقصدون الكلام في الاعتقادات . وهذا كقول ابن مسعود وأبي بن كعب وأبي الدرداء رضي الله عنهم : (اقتصاد في سنة خير من اجتهد في بدعة) وأمثال ذلك »^(٢)

٩٣ - السنّى : (انظر أهل السنة رقم ٢٨) :

٩٤ - السوفسطائي : (انظر السفسطة رقم ٩١) :

الشين

٩٥ - الشرع :

« لفظ (الشرع) يقال في عُرّف الناس على ثلاثة معان :

أ - (الشرع المنزل) : وهو ما جاء به الرسول ﷺ ، وهذا يجب اتباعه ومن خالفه وجبت عقوبته .

ب - والثاني (الشرع المؤول) : وهو آراء العلماء المجتهدين فيها ، كمذهب مالك ونحوه ، فهذا يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه .

ج - (الشرع المبدل) : وهو الكذب على الله ورسوله أو على الناس بشهادات الزور ونحوها والظلم البين ، فمن قال إن هذا من شرع الله فقد كفر بلا نزاع .. »^(٣)

٩٦ - الشريعة : (انظر الحقيقة رقم ٦٩) :

(١) نقض تأسيس الجهمية ١ / ٣٢٢ - ٣٢٤ . وانظر ٢ / ٥٤ . ونقل التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون (٣ / ١٧٤) خلاصة رأي ابن تيمية هذا عن شرح كتاب المواقف وقال : « هكذا يستفاد من شرح المواقف .. » والواقع أن هذا الرأي لابن تيمية كما رأينا هنا . ولعل صاحب الشرح نقله عنه دون أن ينسبه إليه .

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٧٨ .

(٣) السابق ٣ / ٢٦٨ . وانظر أيضاً ١١ / ٤٣٠ - ٤٣١ .

٩٧ - الشفاعة :

« جَعَلَ ^(١) ذلك ^(٢) فيضاً يفيض من الشفيع على المسشفع وإن كان الشفيع قد لا يدري . وسلك في هذه الأمور ونحوها مسالك ابن سينا كما قد بسط في موضع آخر » ^(٣)

٩٨ - الشمس :

« جاء .. من زاد في التحريف فقال : المراد بـ (الكواكب) و (الشمس) و (القمر) هو النفس والعقل الفعّال والعقل الأول . وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في بعض كتبه وحكاه عن غيره في بعضها ... »

ودلالة لفظ (الكوكب والشمس والقمر) على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية .. » ^(٤)

٩٩ - الشياطين : (انظر الجن رقم ٥٨)

١٠٠ - الشيء :

« قد يطلقون ^(٥) أن الشيء :

أ - هو الموجود .. والذين قالوا إن الشيء هو الموجود من نظار المثبتة كالأشعري ومن وافقه من أتباع الأئمة ؛ أحمد وغير أحمد كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وغيرهما يقولون إنه [أي الله تعالى] قادر على الموجود ... »

ب - والتحقيق أن (الشيء) : اسم لما يوجد في الأعيان ولما يتصور في الأذهان » ^(٦)

« لكن مسمّى (الشيء) ما تُصوّر وجوده فأما الممتنع لذاته فليس شيئاً باتفاق العقلاء » ^(٧)

(١) أي صاحب (الكتب المضمون بها على غير أهلها) . وقد رجح ابن تيمية في مواضع أخرى من كتبه أنه الغزالي .

(٢) أي لفظ (الشفاعة) في الشريعة الإسلامية .

(٣) السابق ٥ / ٥٥٠ .

(٤) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٥ .

(٥) المتكلمين .

(٦) مجموع الفتاوى ٨ / ٩ .

(٧) السابق ٨ / ٥١٢ .

الصاد

١٠١ - الصَّب :

« يسمى المحب المشتاق الذي صار حبه أقوى من « العلاقة » ^(١) : (صَبًا) . وحاله : (صباية) وهو رقة الشوق وحرارته . والصَّب : المحب المشتاق ، وذلك لانصباب قلبه إلى المحبوب كما ينصب الماء الجاري ، والماء ينصب من الجبل أي ينحدر ، فلما كان في انحداره يتحرك حركة لا يرده شيء سميت حركة (الصَّب) : صباية . وهذا يستعمل في المحبة المحمودة والمذمومة .. » ^(٢)

١٠٢ - الصِّفَة :

« (الصِّفَة) و (الوصف)

أ - تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف كقول الصحابي في (قل هو الله أحد) أحبها لأنها صفة الرحمن . وتارة يراد به المعاني التي دل عليها الكلام : كالعلم والقدرة .

ب - والجهمية والمعتزلة وغيرهم تنكر هذه ، وتقول : إنما الصفات مجرد العبارة التي يُعبر بها عن الموصوف .

ج - والكلائية ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الصِّفَة والوصف ؛ فيجعلون (الوصف) هو : القول . و (الصِّفَة) المعنى القائم بالموصوف .

وأما جماهير الناس فيعلمون أن كل واحد من لفظ (الصِّفَة) و (الوصف) مصدر في الأصل كالوعد والعدة والوزن والزنة ، وأنه يراد به تارة هذا وتارة هذا ^(٣) »

١٠٣ - الصوفي والصوفية :

« لفظ (الصوفية) لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة . وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك . وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل وأبي سليمان الداراني وغيرهما ، وقد روى عن سفيان الثوري أنه تكلم به ، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري . وتنازعوا في المعنى الذي أضيف إليه (الصوفي) ؛ فإنه من أسماء النسب كالقرشي والمدني وأمثال ذلك .

أ - فقليل إنه نسبة إلى (أهل الصُّفَّة) . وهو غلط ؛ لأنه لو كان كذلك لقليل : (صُفِّي) .

ب - وقيل : نسبة إلى (الصِّفَّ) المقدم بين يدي الله ، وهو أيضاً غلط ، فإنه لو كان كذلك

(١) درجة من درجات الحب . انظر (روضة المحبين) لابن القيم ص ٢٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ٥ / ٥٧٢ .

(٣) السابق ٣ / ٣٣٥ . وانظر ٦ / ٣١٨ ، ٣٤١ .

لقليل : (صَفِّي) .

- ج - وقيل نسبة الى (الصَّفْوَة) من خلق الله وهو غلط ، لأنه لو كان كذلك لقليل : (صفوي) .
- د - وقيل نسبة إلى : (صُوفَة) بن بشر بن أد بن طابخة ؛ قبيلة من العرب كانوا يجاورون بمكة من الزمن القديم ، ينسب إليهم النُّسَّاك . وهذا وإن كان موافقاً للنسب من جهة اللفظ فإنه ضعيف أيضاً ، لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك ، ولأنه لو نسب النساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى ، ولأن غالب من تكلم باسم (الصوفي) لا يعرف هذه القبيلة ، ولا يرضى أن يكون مضافاً إلى قبيلة في الجاهلية لوجود لها في الاسلام .
- هـ - وقيل - وهو المعروف - أنه نسبة الى بُسّ الصوف ، فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة ، وأول من بنى دُورَةَ الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد ، وعبدالواحد من أصحاب الحسن . وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار ، ولهذا كان يقال : فقه كوفي ، وعبادة بصرية .. » ^(١)

الضاد

١٠٤ - الضحك :

« قول القائل : « إن الضحك : خفة روح » ليس بصحيح وإن كان ذلك قد يقارنه . ثم قول القائل : « خفة روح » إن أراد به وصفاً مذموماً فهذا يكون لما لا ينبغي أن يضحك منه ، وإلا فالضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال ... » ^(٢)

١٠٥ - الضد :

« قول المعترض : « (النور) ضد (الظلمة) وجل الحق أن يكون له ضد » ^(٣) فيقال له : لم تفهم معنى الضد المنفى عن الله ، فإن (الضد) :

أ - يراد به ما يمنع ثبوت الآخر كما يقال في الأعراض المتضادة مثل السواد والبياض ، ويقول الناس : الضدان لا يجتمعان ، ويمتنع اجتماع الضدين . وهذا التضاد عند كثير من الناس لا يكون إلا في الأعراض . وأما الأعيان فلا تضاد فيها فيمتنع عند هذا أن يقال : لله ضد أو ليس له ضد .

(١) مجموع الفتاوى ١١ / ٥ - ٧ . وانظر بقية كلامه وتقسيمه للصوفية ثلاثة أقسام : صوفية الحقائق ، وصوفية الأرزاق ، وصوفية الرسم (أي المظهر فقط) ص ١٩ .

(٢) مجموع الفتاوى ٦ / ١٢١ .

(٣) يقصد هذا المعترض منع أن يوصف الله بأنه (نور السماوات والأرض) .

ومنهم من يقول يتصور التضاد فيها ، والله تعالى ليس له ضد يمنع ثبوته ووجوده بلاريب ، بل هو القاهر الغالب الذي لا يغلب .

ب - وقد يراد بالضد المعارض لأمره وحكمه وإن لم يكن مانعاً من وجود ذاته كما قال النبي ﷺ (من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره) وتسميته المخالف لأمره وحكمه (ضداً) كتسميته عدواً وبهذا الاعتبار فالمعادون المضادون لله كثيرون ، فأما على التفسير الأول فلاريب أنه ليس له في نفس الأمر مضاد لله ... » (١)

١٠٦ - الضعيف (من الحديث) :

« من نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولاحسن فقد غلط عليه ، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين : (صحيح) و (ضعيف) ، الضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يحتج به ، وإلى ضعيف حسن ، كما أن ضعف الانسان بالمرض ينقسم إلى مرض مخوف يمنع التبرع من رأس المال وإلى ضعيف خفيف لا يمنع من ذلك .

وأول من عُرِف أنه قسم الحديث ثلاثة أقسام : (صحيح) و (حسن) و (ضعيف) هو أبو عيسى الترمذي في جامعه . و (الحسن) عنده ما تعددت طرقه ولم يكن في رواته متهم وليس بشاذ (٢) فهذا الحديث وأمثاله يسميه أحمد ضعيفاً ويحتج به، ولهذا مثل أحمد للحديث الضعيف الذي يحتج به بحديث عمرو بن شعيب وحديث إبراهيم الهجري ونحوهما وهذا مبسوط في موضعه » (٣)

١٠٧ - الضلال :

« لفظ (الضلال) إذا أطلق تناول مَنْ ضل عن الهدى سواء كان عمداً أو جهلاً ولزم أن يكون معذباً كقوله (إنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون) ... ثم قد يقرب بالغى والغضب كما في قوله « ماضل صاحبكم وماغوى » (النجم >) وفي قوله « غير المغضوب^{عليهم} ولا الضالين » (الفاتحة ٧) ... » (٤)

(١) مجموع الفتاوى ٦ / ٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٢) انظر (الباعث الحثيث) ، مع تعليق الألباني وتحقيق علي حسن الأثرى ، ١ / ١٣٠ - ١٣١ وانظر أيضاً (سلسلة الأحاديث الصحيحة) للألباني المجلد الأول ص ٤٦٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ١ / ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٤) السابق ٧ / ١٦٦ - ١٦٧ .

الطاء

١٠٨ - طاعة الله :

« .. وكذلك إذا أفرد اسم (طاعة الله) دخل في طاعته كل ما أمر به وكانت طاعة الرسول داخلة في طاعته .. » ^(١)

١٠٩ - الطُّور :

« هؤلاء المتفلسفة يجعلون (خَلَعَ النعلين) إشارة إلى ترك العالمين ، و (الطُّور) عبارة عن العقل الفعّال ونحو ذلك من تأويلات الفلاسفة الصائبة ومن هذا حذوهم من القرامطة والباطنية وأصحاب (رسائل إخوان الصفا) ونحوهم .. » ^(٢)

الظاء

١١٠ - الظاهر (ظاهر الصفات) :

« إذا قال القائل : ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد ، فإنه يقال : لفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك :

أ - فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ماهو من خصائصهم فلاريب أن هذا غير مراد .

ب - ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً ، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ماهو كفر أو ضلال .

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين ؛ تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ؛ حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك .

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل .. » ^(٣)

(١) السابق ٧ / ١٦٣ .

(٢) السابق ٦ / ١٨٠ - ١٨١ .

(٣) مجموع الفتاوى ٣ / ٤٣ . وانظر (الرسالة المدنية) ص ٣٠ - ٣٣ .

١١١ - ظاهر الكلام :

« إن ظاهر الكلام : هو ما يسبق إلى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة . ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع ، وقد يكون بسياق الكلام » ^(١)
ويقول :

« لا ظاهر لكلام لم يتم بعد ، وإنما ظاهر الكلام : ما يظهر منه عند فراغ المتكلم » ^(٢)
ويقول :

« ما دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب » ^(٣)

العين

١١٢ - العاقل :

« لا يسمّى (عاقلاً) إلا من عرف الخير فطلبه والشر فتركه ، ولهذا قال أصحاب النار ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ (المائدة ١٠) » ^(٤)

١١٣ - العالم بالله : (انظر الجاهل بالله رقم ٥١)

١١٤ - العام : (انظر المُجْمَل رقم ١٥٦)

١١٥ - العامي : (انظر الأمي والأميون رقم ٢٥)

١١٦ - العبادة :

« العبادة هي : اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة .. » ^(٥)
« .. لفظ (العبادة) إذا أمر بعبادة الله مطلقاً دخل في عبادته كل ما أمر الله به . فالتوكل عليه مما أمر به ، والاستعانة به مما أمر به فيدخل ذلك في مثل قوله ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ (الزمر ٥٦) ... ثم قد يقرب بها اسم آخر كما في قوله ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ (الفاتحة ٥) وقوله ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾ (هود ١٢٢) .. » ^(٦)

(٢) مجموع الفتاوى ٣١ / ١٣٤ .

(١) الرسالة المدنية ٣١ .

(٤) مجموع الفتاوى ٧ / ٢٤ .

(٣) السابق ٦ / ٢٠ وانظر ص ٢١ .

(٦) السابق ٧ / ١٦٣ .

(٥) مجموع الفتاوى ١٠ / ١٤٩ .

١١٧ - العبد :

« لفظ (العبد) في القرآن يتناول من عبد الله ، فأما عَبْدٌ ، لا يعبدُه فلا يطلق عليه لفظ « عبده » كما قال ﴿ إِن عِبَادِي لَيْسَ أَعْلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ (الحجر ٩٢) وأما قوله ﴿ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (الحجر ٩٢) فالاستثناء فيه منقطع كما قاله أكثر المفسرين والعلماء ...

وقد يطلق لفظ (العبد) على المخلوقات كلها كقوله ﴿ إِن الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالِكُمْ ﴾ (الأعراف ١٩٤) ... وهكذا قوله ﴿ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا ﴾ (المراء ٥) فهؤلاء لم يكونوا مُطِيعِينَ لِلَّهِ ، لكنهم مُعْبَدُونَ مُذَلَّلُونَ مقهورون يجري عليهم قدره . وقد يكون كونهم عبيداً هو اعترافهم بالصانع وخضوعهم له وإن كانوا كفاراً كقوله ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ (يوسف ١٠٦) ... » (١)

١١٨ - العَرَض :

« لفظ (العرض) في اللغة له معنى :

أ - وهو ما يعرض ويَزُول كما قال تعالى (يأخذون عرض هذا الأدنى) .

وعند أهل الاصطلاح الكلامي :

ب - قد يراد بالعرض : ما يقوم بغيره مطلقاً .

ج - وقد يراد به ما يقوم بالجسم من الصفات .

ويراد في غير هذا الاصطلاح أمور أخرى » (٢)

١١٩ - العشق :

« المحب للشيء المشتاق إليه يوصف بأنه متحرك إليه . ولهذا يقال (العشق) : حركة نفس فارغة . » (٣)

١٢٠ - العقل :

« (العقل) في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو :

أ - « أمر يقوم بالعاقل » سواء سُمِّيَ عرضاً أو صفة ، ليس هو عيناً قائمة بنفسها ، سواء سمي جوهراً أو جسماً أو غير ذلك .

(١) مجموع الفتاوى ١ / ٤٣ - ٤٤ .

(٢) السابق ٩ / ٣٠٠ وانظر أيضاً ٥ / ٢١٥ - ٢١٦ .

(٣) السابق ٥ / ٥٧١ .

ب - وإنما يوجد التعبير باسم (العقل) عن : « الذات العاقلة التي هي جوهر قائم بنفسه » في كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون في العقل والنفس ، ويدعون ثبوت عقول عشرة كما يذكر ذلك من يذكره من أتباع أرسطو أو غيره من المتفلسفة المشائين ومن تلقى ذلك عنهم من المنتسبين إلى الملل ... والعقل عندهم هو المجرد عن المادة وعلائق المادة . والمادة عندهم هي : الجسم . وقد يقولون : هو المجرد عن التعلق بالهيولى . والهيولى في لغتهم هو بمعنى : المحل . والعقل عندهم : جوهر قائم بنفسه لا يوصف بحركة ولا سكون ولا تتجدد له أحوال ألبتة » ^(١)

وقال : « ثم من الناس من يقول : العقل هو علوم ضرورية . ومنهم من يقول العقل هو : العمل بموجب تلك العلوم . والصحيح أن اسم (العقل) يتناول هذا وهذا . وقد يراد بالعقل : نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار .. » ^(٢)

١٢١ - العقل الفياض :

« قد يزعمون ^(٣) أن (العقل الفياض) هو جبريل » ^(٤)

١٢٢ - علم الأصول : (انظر علم الفقه والشريعة رقم ١٢٦)

١٢٣ - علم أصول الدين : (انظر علم الفقه والشريعة رقم ١٢٦)

١٢٤ - علم الفروع : (انظر علم الفقه والشريعة رقم ١٢٦)

١٢٥ - علم فروع الدين : (انظر علم الفقه والشريعة رقم ١٢٦)

١٢٦ - علم الفقه والشريعة :

« أ - من الناس من يسمي العلم والاعتقاد والحكم والقول الخبري التابع :

(علم الأصول) و (أصول الدين) أو (علم الكلام) أو (الفقه الأكبر) ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة وإن اختلفت فيها المقاصد والاصطلاحات ، ويسمى النوع الآخر : (علم الفروع) و (فروع الدين) و (علم الفقه والشريعة) ونحو ذلك من الأسماء . وهذا اصطلاح كثير من المتفقهة والمتكلمة المتأخرين .

ب - ومن الناس من يجعل (أصول الدين) اسماً لكل ما اتفقت فيه الشرائع مما لا يُنسخ ولا يُغَيَّر سواء كان علمياً أو عملياً ، سواء كان من القسم الأول أو الآخر ، حتى يجعل عبادة الله وحده ومحبته

(١) السابق ٩ / ٢٧١ - ٢٧٣ .

(٢) السابق ٩ / ٢٨٧ . وانظر أيضاً المجموع ٤ / ١١٧ - ١١٨ ، ١٨ / ٣٣٨ ، وانظر الرد على المنطقيين ٩٤ .

(٣) أي الفلاسفة . (٤) مجموع الفتاوى ٤ / ٣٤ .

وخشيته ونحو ذلك من أصول الدين وقد يجعل بعض الأمور الاعتقادية الخيرية من فروعه ويجعل اسم الشريعة ينتظم العقائد والأعمال ونحو ذلك . وهذا اصطلاح غلب على أهل الحديث والتصوف ، وعليه أئمة الفقهاء وطائفة من أهل الكلام » ^(١)

١٢٧ - العِلَّة :

« وهؤلاء ^(٢) من أصول ضلالهم ما في لفظ (العلة) من الإجمال ، فإن لفظ (العلة) كثيراً ما يريدون به :

- أ - ما لا يكون الشيء إلا به ، فتدخل في ذلك العلة الفاعلة والمادة والصورة .
ب - وكثيراً ما يريدون بذلك الفاعل فقط ، وهو المفهوم من لفظ (العلة) » ^(٣)

الغين

١٢٨ - الغالية : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦) .

١٢٩ - الغبطة : (انظر الحسد رقم ٦٦) .

١٣٠ - الغضب :

« قول القائل ^(٤) : الغضب » غليان دم القلب لطلب الانتقام » ، فليس بصحيح في حقنا ؛ بل الغضب قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده فلا يكون هناك انتقام أصلاً . وأيضاً فغليان دم القلب يقارنه الغضب ، ليس أن مجرد الغضب غليان دم القلب ، كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه ، والوجل يقارن صفرة الوجه لا أنه هو ... وأيضاً فلو قُدِّرَ أن هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم أن يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا .. » ^(٥)
ويقول :

« الغضب ... صفة تقوم بنفس الغضبان غير غليان الدم ، وإنما ذلك أثره ، فإن حرارة الغضب تسخن الدم حتى يغلي .. » ^(٦)

١٣١ - الغَوْث :

« الغرض أن هذه الأسماء ^(٧) تارة تفسر بمعان باطلة بالكتاب والسنة وإجماع السلف ، مثل تفسير بعضهم « الغوث » : هو الذي يغيث الله به أهل الأرض في رزقهم ونصرهم ، فإن هذا نظير ما تقوله

(١) السابق ١٩ / ١٣٤ .

(٢) يشير إلى الفلاسفة .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١٠ / ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٤) أي المؤول لصفات الله ومنها الغضب .

(٥) السابق ٥ / ٥٧٠ .

(٦) مجموع الفتاوى ٦ / ١١٩ .

(٧) يشير إلى (الأبدال) و (الأوتاد) و (الأقطاب) وقد تقدمت .

النصارى في (الباب) وهو معدوم العين والأثر شبيه بحال المنتظر الذي دخل السرداب من نحو أربع مائة وأربعين سنة !! » (١)

١٣٢ - « الغَيْر » و « الغيران » :

« وكذلك لفظ (الغير)

أ - يراد به : ما باين الشيء ، فصفة الموصوف .. ليس غيراً بهذا الاصطلاح . وهذا هو الغالب على الكلائية والأشعرية وكثير من أهل الحديث والتصوف والفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وكثير من الشيعة .

وقد يقولون : (الغيران) مجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود .

ب - وقد يراد بلفظ (الغير) ما لم يكن هو الآخر ، وهذا هو الغالب على اصطلاح المعتزلة والكرامية ومن وافقهم من الشيعة والفلاسفة » (٢)

الفاء

١٣٣ - فتنة القبر :

« هي الامتحان والاختبار للميت حين يسأله الملكان فيقولان له : ما كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم محمد ؟ ... » (٣)

١٣٤ - الفقة الأكبر : (انظر علم الفقه والشريعة رقم ١٢٦)

١٣٥ - الفقير :

« اسم (الفقير) موجود في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، لكن المراد به في الكتاب والسنة : الفقير المضاد للغني ... » (٤)

« وأما المستأخرون فالفقير في عرفهم : عبارة عن السالك إلى الله تعالى كما هو (الصوفي) في عرفهم أيضاً .. » (٥)

(١) مجموع الفتاوى ١١ / ٤٤٢ .

(٢) منهاج السنة ٢ / ١٦٦ . وانظر أيضاً المجموع ٢ / ٣٥٢ ، ٣ / ٣٣٦ والرد على المنطقيين ٢٢٦ .

(٣) مجموع الفتاوى ٤ / ٢٥٧ .

(٤) مجموع الفتاوى ١١ / ٢٠ .

(٥) السابق ١١ / ٧٠ .

وقال :

« اسم (الفقير) ^(١) إذا أطلق دخل فيه (المسكين) ، وإذا أطلق لفظ (المسكين) تناول (الفقير) ، وإذا قرن بينهما فأحدهما غير الآخر .. » ^(٢)

١٣٦ - الفَنَاء :

« المعنى الذي يسمونه ^(٣) (الفناء) ينقسم ثلاثة أقسام : فناء عن عبادة السَّوى ، وفناء عن شهود السَّوى ، وفناء عن وجود السوى .

أ - فالأول : أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ماسواه وبخوفه عن خوف ماسواه وبرجائه عن رجاء ماسواه .. وهذا هو حقيقة التوحيد والإخلاص الذي أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه ..

ب - الثاني : أن يفنى عن شهود ماسوى الله ، وهذا الذي يسميه كثير من الصوفية حال (الاصطلام) و (الفناء) و (الجمع) ونحو ذلك .

وهذا فيه فضيلة من جهة إقبال القلب على الله ، وفيه نقص من جهة عدم شهوده للأمر على ماهو عليه ...

ج - والثالث : الفناء عن وجود السوى ، وهو قول الملاحدة أهل الوَحْدَة كصاحب الفصوص وأتباعه الذين يقولون : وجود الخالق هو وجود المخلوق ومائمه « غَيْر » ولا « سوى » في نفس الأمر ... » ^(٤)

القاف

١٣٧ - القديم :

« لفظ (القديم)

أ - في لغة الرسول التي جاء بها القرآن خلاف الحديث وإن كان مسبوقة بغيره كقوله تعالى ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ (س ٢٩) وقال تعالى عن إخوة يوسف ﴿ تالله إنك لفي ضلالك القديم ﴾ (يوسف ٩٥) ..

ب - وهو عند أهل الكلام عبارة عما لم يزل أو عما لم يسبقه وجود غيره إن لم يكن مسبوقة بعدم نفسه . ويجعلونه إذا أريد به هذا من باب المجاز .

(٢) المجموع ٧ / ١٦٧ .

(١) هنا بمعناها المقابل للغني .

(٣) أي الصوفية .

(٤) مجموع الفتاوى ٢ / ٣٦٩ - ٣٧٠ . وانظر شرحاً أوسع من هذا في المجموع ١٠ / ٢١٨ - ٢٢٢ ، ٣٣٧ - ٣٤٣ .

ولفظ (المحدث) في لغة القرآن يقابل لفظ (القديم) في القرآن » ^(١)

١٣٨ - القضاء :

« لفظ (القضاء) في كلام الله وكلام رسوله :

أ - المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها كما قال تعالى ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ (الجمعة ١٠) .

ب - ثم اصطلح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ (القضاء) مختصاً بفعالها في غير وقتها ولفظ (الأداء) مختصاً بما يفعل في الوقت . وهذا التفريق لا يعرف قط في كلام الرسول .. » ^(٢)

١٣٩ - القلب :

« لفظ (القلب)

أ - قد يراد به : المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب الأيسر من البدن التي جوفها علقة سوداء ، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ (إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد) .

ب - وقد يراد بالقلب : باطن الإنسان مطلقاً ؛ فإن قلب الشيء باطنه كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك . ومنه سُمي القلب قلبياً لأنه أُخرج قلبه وهو باطنه .. » ^(٣)

١٤٠ - القمر : (انظر الشمس رقم ٩٨)

١٤١ - القول : (انظر الكلام رقم ١٤٣)

الكاف

١٤٢ - الكراهية :

« (الكراهية) في كلام السلف كثيراً وغالباً يراد بها التحريم . » ^(٤)

١٤٣ - الكلام :

« والناس لهم في مسمى الكلام والقول عند الإطلاق أربعة أقوال :

(١) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٥ . وانظر ١٢ / ١٠٥ .

(٢) السابق ١٢ / ١٠٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ٩ / ٣٠٣ .

(٤) السابق ٣٢ / ٢٤١ .

أ - فالذى عليه السلف والفقهاء والجمهور أنه يتناول اللفظ و المعنى جميعاً كما يتناول لفظ (الإنسان) للروح والبدن جميعاً .

ب - وقيل بل مسماه هو اللفظ ، والمعنى ليس جزء مسماه بل هو مدلول مسماه . وهذا قول كثير من أهل الكلام والمعتزلة وغيرهم وطائفة من المنتسبين إلى السنة . وهو قول النحاة لأن صناعتهم متعلقة بالألفاظ .

ج - وقيل بل مسماه هو المعنى ، وإطلاق الكلام على اللفظ مجاز لأنه دال عليه وهذا قول ابن كلاب ومن اتبعه .

د - وقيل بل هو مشترك بين اللفظ والمعنى ، وهو قول بعض المتأخرين من الكلابية .

هـ - ولهم [أي الكلابية] قول ثالث يروى عن أبي الحسن أنه مجاز في كلام الله حقيقة في كلام الآدميين ، لأن حروف الآدميين تقوم بهم فلا يكون الكلام قائماً بغير المتكلم بخلاف الكلام القرآني فإنه لا يقوم عنده بالله فيمتنع أن يكون كلامه . ولبسط هذا موضع آخر « (١)

١٤٤ - الكلمة :

« لفظ (الكلمة)

أ - في القرآن والحديث وسائر لغة العرب إنما يراد به الجملة التامة كقوله ﷺ (كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم) .. ومن قوله تعالى ﴿ كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا ﴾ (الكهف ٥) .. ولا يوجد لفظ (الكلام) في لغة العرب إلا بهذا المعنى .

ب - والنحاة اصطلاحوا على أن يسموا (الاسم) وحده و (الفعل) و (الحرف) كلمة . ثم يقول بعضهم : وقد يراد بالكلمة الكلام ، فيظن من اعتاد هذا أن هذا هو لغة العرب .. « (٢)

١٤٥ - الكوكب : (انظر الشمس رقم ٩٨)

(١) السابق ٧ / ١٧٠ - ١٧١ وانظر أيضاً ٦ / ٥٣٣ - ٥٣٦ ، ٥٢٨ ، ١٢ / ٤٥٦ - ٤٦١ . وقارن بالنتائج للسهيلي ٦١ ورد ابن

تيمية على فكرة الكلام النفسي التي قال بها ابن كلاب في المجموع ٦ / ٢٩٥ - ٢٩٧ ، ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٦ .

اللام

١٤٦ - اللَّاءُ أَدْرِيَّةٌ : (انظر السَّفْطَةُ رقم ٩١)

١٤٧ - اللَّذَّةُ :

« قد قال كثير من الناس من الفلاسفة والأطباء ومن اتبعهم إن (اللذة) إدراك الملائم وهذا تقصير منهم ، بل (اللذة) حال يعقب إدراك الملائم كالإنسان الذي يحب الحلو ويشتهيهِ فيدركه بالذوق والأكل ، فليست اللذة مجرد ذوقه بل أمر يجده من نفسه يحصل مع الذوق ، فلا بد أولاً من أمرين وأخراً من أمرين ؛ لابد أولاً من أ - شعور بالمحبوب ،

ب - ومحبة له ، فما لا شعورَ به لا يتصور أن يشتهي ، وما يشعر به وليس في النفس محبة له لا يشتهي . ثم إذا حصل إدراكه بالمحبوب نفسه حصل عقيب ذلك : اللذة والفرح مع ذلك . ولهذا قال النبي ﷺ في الدعاء : (اللهم إني أسألك لذة النظر إلي وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة ... » ^(١)

١٤٨ - اللوح المحفوظ :

« جعله ^(٢) النفس الفلكية .. وسلك في هذه الأمور ونحوها مسالك ابن سينا كما قد بسط في موضع آخر .. » ^(٣)

١٤٩ - الليل : (انظر النهار ونصف النهار رقم ١٧٧)

الميم

١٥٠ - المالك :

« إن (المَلِك) هو الذي يتصرف بالأمر يأمر فيطاع . ولهذا إنما يقال (مَلِك) لحي مطاع الأمر ، لا يقال في الجمادات لصاحبها (مَلِك) إنما يقال له : (مالك) . ويقال ليعسوب النحل (ملك النحل) لأنه يأمر فيطاع . و (المالك) : القادر على التصرف في المملوك » ^(٤)

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ٥٣٦ - ٥٣٧ وانظر المجموع أيضاً ١٠ / ٢٠٥ ، ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٢) أى صاحب (الكتب المضمون بها على غير أهلها) ويرجع ابن تيمية في مواضع أخرى من كتبه أنه أبو حامد الغزالي .

(٣) المجموع ١ / ٢٤٥ .

(٤) جامع الرسائل ٢ / ٦١ .

١٥١ - ماهية الشيء :

« .. لافرق بين لفظ وجود [الشيء] وماهية [الشيء] إلا أن أحد اللفظين قد يُعبّر به عن الذهني ، والآخر عن الخارجي . فجاء الفرق من جهة المحل لامن جهة الماهية والوجود » (١)

١٥٢ - المتجاهلة : (انظر السفسطة رقم ٩١)

١٥٣ - المتحيّز : (انظر التحييز رقم ٣٩)

١٥٤ - المتشابه * (٢) :

« .. وقد نقل القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد أنه قال : (المحكم) ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان . و (المتشابه) ما احتاج الى بيان . وكذلك قال الإمام أحمد في رواية . والشافعي قال : (المحكم) ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً . و (المتشابه) ما احتمل من التأويل وجوهاً ، وكذلك قال الإمام أحمد ، وكذلك قال ابن الأنباري : (المحكم) ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً و (المتشابه) الذي تعتوره التأويلات ، فيقال حينئذ : فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن التي تحتل التأويلات . وهؤلاء الذين ينصرون أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه هم من أكثر الناس كلاماً فيه » (٣)

والأئمة كالشافعي وأحمد ومن قبلهم كلهم كانوا يتكلمون فيما يحتمل معاني ويرجحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع مسائل العلم الأصولية والفروعية ، لا يعرف عن عالم من علماء المسلمين أنه قال عن نص احتج به محتج في مسألة : إن هذا لا يعرف أحد معناه فلا يحتج به ، ولو قال أحد ذلك لقليل له مثل ذلك ، وإذا ادّعى في مسائل النزاع المشهورة بين الأئمة أن نصه محكم يعلم معناه وأن النص الآخر متشابه لا يعلم أحد معناه قُوبل بمثل هذه الدعوى . وهذا بخلاف قولنا : إن من النصوص مامعناه جلي واضح ظاهر لا يحتمل إلا وجهاً واحداً لا يقع فيه اشتباه ، ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في العلم ؛ فإن هذا تفسير صحيح (٤) .

(١) مجموع الفتاوى ٢ / ١٥٧ وانظر ٥ / ٢٠٣ - ٢٠٤ .

* وقارن برقم ٨ فيما مضى

(٢) يرد ابن تيمية هنا على مَنْ يزعم أن في القرآن ما لا يعلم أحد معناه لا الرسول ﷺ ولا غيره ، ويسمون هذا المجهول : (المتشابه) . ويبيّن أن جميع الأقوال المنقولة في معنى التشابه تدل على أن (المتشابه) مما يمكن معرفة معناه ، غاية ما هنالك أن (المتشابه) مرتبة في الوضوح أقل من مرتبة (المحكم) ، وهذا لا يعني عدم العلم بالتشابه حتى عند الراسخين في العلم كما هو معلوم . ولا مجال هنا لنقل كل نقاشه في هذه المسألة ، فراجع في مكانه في مجموع الفتاوى (١٧ / ٣٩٠) وما بعدها .

(٣) فيكونون متناقضين كما يشير إليه ابن تيمية ، ومثّل بابن الأنباري انظر المجموع (١٧ / ٤١٠ - ٤١١) .

(٤) أي تفسير صحيح لمعنى المحكم والمتشابه .

وحينئذ فالخلاف ^(١) في التشابه يدل على أنه كله يُعرف معناه ، فمن قال إنه يعرف معناه يبيّن حجته على ذلك .

وأيضاً فما ذكره السلف والخلف في (التشابه) يدل على أنه كله يعرف معناه :

أ - فمن قال إن (التشابه) هو المنسوخ . فمعنى المنسوخ معروف . وهذا القول مأثور عن ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي وغيرهم ...

ب - والقول الثاني مأثور عن جابر بن عبد الله أنه قال (المحكم) ما علم العلماء تأويله و (التشابه) ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل ، كقيام الساعة . ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه إلا الله ، فإذا أريد بلفظ « التأويل » هذا كان المراد به : لا يعلم وقت تأويله إلا الله ، وهذا حق ، ولا يدل ذلك على أنه لا يُعرف معنى الخطاب بذلك . وكذلك إن أريد « بالتأويل » : حقائق ما يوجد ، وقيل : لا يعلم كيفية ذلك إلا الله ، فهذا قد قدمناه ، وذكر أنه على قول هؤلاء مَنْ وَقَفَ عند قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » (آل عمران ٧) هو الذي يجب أن يراد بالتأويل ^(٢) وأما أن يراد بالتأويل : التفسير ومعرفة المعنى ويوقف على قوله (إلا الله) ؛ فهذا خطأ قطعاً مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين ...

ج - والقول الثالث : أن (التشابه) الحروف المقطعة في أوائل السور . يُروى هذا عن ابن عباس . وعلى هذا القول فالحروف المقطعة ليست كلاماً تاماً من الجمل الاسمية والفعلية وإنما هي أسماء موقوفة ، ولهذا لم تُعرب ، فإن الإعراب إنما يكون بعد العقد والتركيب ... فإذا كان على هذا القول كل ماسوى هذه محكم حصل المقصود ، فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله ﷺ . ثم يقال : هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس فإن كان معناها معروفاً فقد عرف معنى التشابه وإن لم يكن معروفاً ، وهي التشابه ، كان ماسواها معلوم المعنى وهذا المطلوب ...

د - والرابع : أن (التشابه) : ما اشتبهت معانيه ، قاله مجاهد ^(٣) . وهذا يوافق قول أكثر العلماء . وكلهم يتكلم في تفسير هذا التشابه ويبين معناه .

هـ - والخامس : أن (التشابه) : ما تكررت ألفاظه . قاله عبدالرحمن بن زيد بن أسلم ، قال : (المحكم) ما ذكر الله تعالى في كتابه من قصص الأنبياء ففصله وبينه . و (التشابه) هو ما

(١) في المطبوعة (فالخلف) فإذا أن تكون خطأ طباعياً ، وإما أن تكون صواباً وتكون حينئذ بضم فسكون .

(٢) يعني أن السلف منهم من وقف على قوله تعالى (إلا الله) ومنهم من وصل : فمن وقف فليس معنى التأويل عنده : معنى الخطاب وتفسيره ، بل معناه : حقيقة الشيء التي يؤول إليها . وارجع إلى معاني « التأويل » في هذا المعجم .

(٣) في المطبوعة « قال » والصواب ما أثبت أعلاه .

اختلفت ألفاظه في قصصهم عند التكرير . كما قال في موضع من قصة نوح (احمل فيها) وقال في موضع آخر (اسلك فيها) ، وقال في عصى موسى (فإذا هي حية تسعى) وفي موضع آخر (فإذا هي ثعبان مبين) . وصاحب هذا القول جعل التشابه اختلاف اللفظ مع اتفاق المعنى ، كما يشتهه على حافظ القرآن هذا اللفظ بذاك اللفظ .. لأن القصة الواحدة يتشابه معناها في الموضعين .. وهذا التشابه لا ينفي معرفة المعاني بلاريب ...

و - والسادس : أنه ما احتاج إلى بيان كما نُقِلَ عن أحمد ^(١) .

ز - والسابع : أنه ما احتمل وجوهاً كما نُقِلَ عن الشافعي وأحمد ^(١) ... وقد تكلم المسلمون سلفهم وخلفهم في معاني الوجوه وفيما يحتاج إلى بيان وما يحتمل وجوهاً ؛ فعلم يقيناً أن المسلمين متفقون على أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معانيه ...

ح - والثامن : أن (المتشابه) هو القصص والأمثال . وهذا أيضاً يُعرف معناه .

ط - والتاسع : أنه ما يؤمن به ولا يُعمل به ، وهذا أيضاً مما يعرف معناه .

ي - والعاشر : قول بعض المتأخرين إن (المتشابه) آيات الصفات وأحاديث الصفات ، وهذا أيضاً مما يعلم معناه ؛ فإن أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناها إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ، ونفوا علم الناس بكيفيته كقول مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة . وكذلك قال سائر أئمة السنة .
وحينئذ ففرق بين « المعنى المعلوم » وبين « الكيف المجهول » . فإن سُمي « الكيف » تأويلاً ساع أن يقال : هذا التأويل لا يعلمه إلا الله . ^(٢)

١٥٥ - المتكلمون :

« ما ذكره الشهرستاني ليس بصحيح في اسم المتكلمين ^(٣) ؛ فإن المتكلمين كانوا يُسمون بهذا الاسم قبل منازعتهم في مسألة الكلام ، وكانوا يقولون عن واصل بن عطاء أنه متكلم ويصفونه بالكلام ولم يكن الناس يختلفون في مسألة الكلام » ^(٤)

ويقول : « لم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين ، كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق ، وإنما هو زيغ عن سواء الطريق . ولهذا لما كانت هذه

(١) انظر النقل عنهما في أول الحديث عن هذا المصطلح .

(٢) مجموع الفتاوى ١٧ / ٤١٧ - ٤٢٤ .

(٣) يشير إلى ما ذكره الشهرستاني من أن المتكلمين سُموا بهذا الاسم لأنهم تكلموا في مسألة « الكلام » انظر المجموع ٣ / ١٨٣ .

(٤) مجموع الفتاوى ٣ / ١٨٤ .

الحدود ونحوها لاتفيد الإنسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تفيده كثرة كلام ؛ سموهم : أهل الكلام . » (١)

١٥٦ - المجمل :

« لفظ (المجمل) و (المطلق) و (العام) كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء ، لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه كما فسّره به بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك ؛ بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقاً . كما في قوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ (التوبة ١٠٢) فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم . ليست مما لا يفهم المراد به ، بل نفس مادلت عليه لا يكفي وحده في العمل ؛ فإن الأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم ، وهذا إنما يعرف ببيان الرسول ﷺ ولهذا قال أحمد - يحذر المتكلم في الفقه هذين الأصلين : المجمل والقياس - وقال : « أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس » يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه وبقيّدته ، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه ؟ .. » (٢)

١٥٧ - المحدث : (انظر المصطلح التالي)

١٥٨ - المخلوق :

« ... وآخرون يتعمدون وضع ألفاظ الأنبياء وأتباعهم على معاني آخر مخالفة لمعانيهم ، ثم ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يعنونه ، ويقولون إنا موافقون للأنبياء ! وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيلية ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة ،

أ - مثل من وضع (المحدث) و (المخلوق) و (المصنوع) على ماهو معلول وإن كان عنده قديماً أزلياً . ويسمى ذلك « الحدوث الذاتي » ثم يقول : نحن نقول إن العالم مُحدث ، وهو مراده .

ب - ومعلوم أن لفظ (المحدث) بهذا الاعتبار ليس لغة أحد من الأمم وإنما المحدث عندهم : ما كان بعد أن لم يكن » (٣)

١٥٩ - المركب : (انظر التركيب رقم ٤٠)

١٦٠ - المسكين : (انظر الفقير رقم ١٣٥)

١٦١ - المصنوع : (انظر رقم ١٥٨)

(١) الرد على المنطقيين ٣١ .

(٢) مجموع الفتاوى ٧ / ٣٩١ - ٣٩٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٣ . وانظر ٦ / ٣٢٨ - ٣٢٩ .

١٦٢ - المطلق :

« إذا قال العلماء : (مطلق) و (مقيد) :

أ - إنما يعنون به مطلقاً عن ذلك القيد ومقيداً بذلك القيد ، كما يقولون : الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين ومقيدة في آية القتل ، أي مطلقة عن قيد الإيمان وإلا فقد قيل (فتحرير رقبة) فقيدتُ بأنها رقبة واحدة ، وأنها موجودة ، وأنها تقبل التحرير .

ب - والذين يقولون (بالمطلق المحض) يقولون : هو الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة ولا وجود ولا عدم ولا غير ذلك ، بل هو الحقيقة من حيث هي كما يذكره الرازي تلقياً له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة » (١)

ويقول : (٢)

« وحقيقة الأمر أن لفظ (المطلق) :

أ - قد يعنى به ماهو كلي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشَّرْك فيه . ويمتنع أن يكون شيء موجود في الخارج قائماً بنفسه أو صفة لغيره بهذا الاعتبار ، فضلاً عن أن يكون رب العالمين الأحد الصمد كذلك .

ب - وقد يراد بالمطلق : المجرد عن الصفات الثبوتية أو عن الثبوتية والسلبية جميعاً ، والمطلق لا بشرط الإطلاق . وهذا إذا قُدِّرَ جعل معيناً خاصاً لا كلياً ، فإنه يمتنع وجوده في الخارج أعظم من امتناع الكليات المطلقة بشرط لكونها كلية . فإن تلك الكليات لها جزئيات موجودة في الخارج ، والكليات مطابقة لها ، وأما وجود شيء مجرد عن أن يوصف بصفة ثبوتية وسلبية فهذا يمتنع تحققه في الخارج كلياً وجزئياً » (٣)

١٦٣ - المعتزلة :

« كان الناس في قديم الزمان قد اختلفوا في الفاسق المَلِيّ - وهو أول اختلاف حدث في الملة - هل هو كافر أو مؤمن ؟ فقالت الخوارج إنه كافر ، وقالت الجماعة : إنه مؤمن ، وقالت طائفة : نقول هو فاسق لا مؤمن ولا كافر ، ننزله منزلة بين المنزلتين وخلدوه في النار ، واعتزلوا حلقة الحسن البصري وأصحابه رحمه الله تعالى ، فسُمُّوا (معتزلة) » (٤) وقال :

(١) السابق ٧ / ١٠٧ . وانظر أيضاً في معنى المطلق عند الفقهاء المصطلح (رقم ١٥٦) .

(٢) وحديثه الآتي عن (المطلق) عند الفلاسفة فقط .

(٣) مجموع الفتاوى ٥ / ٣٤٣ .

(٤) السابق ٣ / ١٨٢ - ١٨٣ .

« وأما المعتزلة فامتازوا بالمنزلة بين المنزلتين لما أحدثه عمرو بن عبيد . وكان هو وأصحابه يجلسون معتزلين للجماعة فيقول قتادة وغيره : أولئك المعتزلة ، وكان ذلك بعد موت الحسن » (١)

١٦٤ - المقيّد : (انظر المطلق رقم ١٦٢)

١٦٥ - الملائكة :

« وكذلك يضعون (٢) لفظ (الملائكة) على ما يثبتونه من العقول والنفوس وقوى النفس » (٣)

١٦٦ - المُلْك : (انظر الجبروت رقم ٥٣)

١٦٧ - المَلِك : (انظر الاتحاد رقم ١٥٠)

١٦٨ - الملكوت : (انظر الجبروت رقم ٥٣)

١٦٩ - الممَثِّل : (انظر التمثيل رقم ٤٧)

١٧٠ - المناسبة :

« قول القائل (٤) : « المناسبة » لفظ مجمل ؛

أ - فإنه قد يراد بها التولّد والقربة ، فيقال هذا نسيب فلان ويناسبه إذا كان بينهم قرابة مستندة إلى الولادة والآدمية ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك .

ب - ويراد بها : المماثلة ، فيقال : هذا يناسب هذا ، أي يماثله والله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

ج - ويراد بها : الموافقة في معنى من المعاني ، وضدها المخالفة . والمناسبة بهذا الاعتبار ثابتة فإن أولياء الله تعالى يوافقونه فيما يأمر به فيفعلونه وفيما يحبه فيحبونه وفيما نهى عنه فيتركونه وفيما يعطيه فيصيبونه . والله وتر يحب الوتر ، جميل يحب الجمال ، عليم يحب العلم ، نظيف يحب النظافة ، محسن يحب المحسنين مقسط يحب المقسطين إلى غير ذلك من المعاني .. فإذا أريد بالمناسبة هذا وأمثاله فهذه المناسبة حق ، وهي من صفات الكمال .. » (٥)

١٧١ - المنافسة : (انظر الحسد رقم ٦٦)

(١) السابق ٨ / ٢٢٨ .

(٢) أي ملاحظة الفلاسفة ومن شابههم من ملاحظة المتكلمين والصوفية ، انظر (المجموع ١ / ٢٤٣) .

(٣) المجموع ١ / ٢٤٣ .

(٤) يقصد الاشعرية الذين جاء في السؤال انهم ينفون محبته تعالى « لأنها مناسبة بين المحب والمحبوب ، ومناسبة الرب للخلق نقص »

كما حُكي عنهم . انظر المجموع ٦ / ٦٩ .

(٥) مجموع الفتاوى ٦ / ١١٤ - ١١٥ .

١٧٢ - المَنَان : (انظر الحَنَان رقم ٧٤)

١٧٣ - المَوْضُوع (في الحديث) :

« تنازع الحافظ أبو العلاء الهمداني والشيخ أبو الفرج ابن الجوزي : هل في المسند ^(١) حديث موضوع ؟ فأنكر الحافظ أبو العلاء أن يكون في المسند حديث موضوع ، وأثبت ذلك أبو الفرج ، وبين أن فيه أحاديث قد عُلِمَ أنها باطلة . ولا منافاة بين القولين ؛ أ - فإن (الموضوع) في اصطلاح أبي الفرج هو الذي قام دليل على أنه باطل وإن كان المحدث به لم يتعمد الكذب بل غلط فيه ، ولهذا رَوَى في كتابه في (الموضوعات) أحاديث كثيرة من هذا النوع ، وقد نازعه طائفة من العلماء في كثير مما ذكره وقالوا إنه ليس مما يقوم دليل على أنه باطل ، بل بينوا ثبوت بعض ذلك ، لكن الغالب على ما ذكره في (الموضوعات) أنه باطل باتفاق العلماء .

ب - وأما الحافظ أبو العلاء وأمثاله فيأمن يريدون بالموضوع : المخلوق المصنوع الذي تعمّد صاحبه الكذب » ^(٢)

النُّون

١٧٤ - النَجْبَاء : (انظر الأَبْدَال رقم ١)

١٧٥ - النِّسْخ :

« لم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها ، فإن سنة رسول الله ﷺ تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه .

وكانوا يسمون معارض الآية ناسخاً لها ، فالنسخ عندهم : اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل ، وإن كان ذلك المعنى لم يُردّ بها ، وإن كان لا يدل عليه ظاهر الآية بل قد لا يفهم منها وقد فهمه منها قوم ، فيسمون ما رفع ذلك الإبهام والإفهام (نسخاً) . وهذه التسمية لا تؤخذ عن كل واحد منهم .

وأصل ذلك من إلقاء الشيطان ، ثم يحكم الله آياته . فما ألقاه الشيطان في الأذهان من ظنٍّ دلالة الآية على معنى لم تدل عليه ؛ سمى هؤلاء ما يرفع ذلك الظن نسخاً ، كما سموا قوله « فاتقوا الله ما استطعتم » (النِّسَاء ١٦) ناسخاً لقوله « فاتقوا الله حق تقاته » (آل عمران ١٠٢) وقوله « لا يكلف الله

(١) أي مسند الإمام أحمد .

(٢) مجموع الفتاوى ١ / ٢٤٨ - ٢٤٩ .

نفساً إلا وسعها ﴿ (البقرة ٢٨٦) ناسخاً لقوله ﴿ إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ (البقرة ٢٨٤) وأمثال ذلك ... »^(١)

١٧٦ - النَّفْسُ^(٢) :

« .. ماذكرونه^(٣) من العقول والنفوس والمجردات والمفارقات والجواهر العقلية لا يثبت لهم منه إلا نفس الإنسان وما يقوم بها من العلوم وتوابعها ، فإن أصل تسميتهم لهذه الأمور (مفارقات) هو مأخوذ من مفارقة النفس البدن بالموت ، وهذا أمر صحيح ؛ فإن نفس الميت تفارق بدنه بالموت ، وهذا مبني على أن النفس : أ - قائمة بنفسها تبقى بعد فراق البدن بالموت منعمة أو معذبة . وهذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ، وإن كان كثير من أهل الكلام يزعمون أن النفس .

ب - هي الحياة القائمة بالبدن .

ج - ويقول بعضهم هي : جزء من أجزاء البدن كالريح المترددة في البدن أو البخار الخارج من القلب .

ففي الجملة : النفس المفارقة للبدن بالموت ليست جزءاً من أجزاء البدن ولا صفة من صفات البدن عند سلف الأمة وأئمتها وإنما يقول هذا وهذا من يقوله من أهل الكلام المبتدع المحدث من أتباع الجهمية والمعتزلة ونحوهم . والفلاسفة المشاؤون يقولون بأن النفس تبقى إذا فارقت البدن ، لكن يصفون النفس بصفات باطلة ، فيدعون أنها إذا فارقت البدن كانت عقلاً . والعقل عندهم هو المجرد عن التعلق بالهيولى . والهيولى في لغتهم هو بمعنى : المحل ، ويقولون : المادة والصورة ..

فحقيقة قولهم إن (النفس) إذا فارقت البدن لا يتجدد لها حال من الأحوال ، لا علوم ولا تصورات ولا سمع ولا بصر ولا إرادات ولا فرح ولا سرور ولا غير ذلك مما قد يتجدد ويحدث ، بل تبقى عندهم على حال واحدة أزلاً وأبداً كما يزعمونه في العقل والنفس ...

ومادامت نفس الإنسان مدبرة لبدنه سموها (نفساً) ، فإذا فارقت سموها (عقلاً) ؛ لأن العقل عندهم هو المجرد عن المادة وعن علائق المادة ، وأما النفس فهي المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصريف »^(٤) ويقول :

د - « ويراد (بنفس الشيء) : ذاته وعينه كما يقال : رأيت زيداً نفسه وعينه وقد قال تعالى

(١) السابق ١٣ / ٢٩ - ٣٠ . (٢) وقارن بمصطلح « العقل » .

(٣) أي الفلاسفة . (٤) مجموع الفتاوى ٩ / ٢٧١ - ٢٧٣ . وانظر أيضاً ٤ / ١١٧ - ١١٨ ، ٣ / ٣٢ .

﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ (المائدة ١١٦) وقال ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (الأنعام ٥٤) وفي الحديث الصحيح ... (سبحانه الله رضا نفسه) .. فهذه المواضع المراد فيها بلفظ (النفس) عند جمهور العلماء : الله نفسه التي هي ذاته المتصفة بصفاته ، ليس المراد بها ذات منفكة عن الصفات ولا المراد بها صفة للذات . وطائفة من الناس يجعلونها من باب الصفات كما يظن طائفة أنها الذات المجردة عن الصفات وكلا القولين خطأ .

هـ - وقد يراد بلفظ (النفس) : الدم الذي يكون في الحيوان ، كقول الفقهاء : « ماله نفس سائلة وماليس له نفس سائلة » ومنه يقال : نفست المرأة إذا حاضت .. ومنه قيل : النفساء ..

و - ويراد (بالنفس) عند كثير من المتأخرين : صفاتها المذمومة ، فيقال : فلان له نفس ، ويقال : اترك نفسك . ومنه قول أبي مرثد : « رأيت رب العزة في المنام ، فقلت : أي رب ! كيف الطريق إليك ؟ فقال : اترك نفسك » ومعلوم أنه لا يترك ذاته وإنما يترك هواها وأفعالها المذمومة . ومثل هذا كثير في الكلام يقال : فلان له لسان ، فلان له يد طويلة .. يراد بذلك : لسان ناطق ويد عاملة صانعة .. كذلك النفس لما كانت حال تعلقها بالبدن يكثر عليها اتباع هواها صار لفظ (النفس) يعبر به عن النفس المتبعة لهواها أو عن اتباعها الهوى ، بخلاف لفظ (الروح) فإنها لا يُعبر بها عن ذلك ؛ إذ كان لفظ (الروح) ليس هو باعتبار تدبيرها للبدن .

ويقال النفوس ثلاثة أنواع ^(١) وهي :

- ١ - « النفس الأماراة بالسوء » التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي .
- ٢ - و « النفس اللوامة » وهي التي تذنّب وتتوب فعنها خير وشر ، لكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت فتسمى « لوامة » لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ، ولأنها تتلوّم أي تتردد بين الخير والشر .
- ٣ - « والنفس المطمئنة » وهي التي تحب الخير والحسنات وتريده وتبغض الشر والسيئات وتكره ذلك وقد صار ذلك لها خلقا وعادة وملكة .

فهذه صفات وأحوال لذات واحدة ، وإلا فالنفس التي لكل إنسان هي نفس واحدة وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه ^(٢)

١٧٧ - « النهار » ، و « نصف النهار » :

« لفظ (الليل) و (النهار) في كلام الشارع إذا أطلق ؛ فالنهار من طلوع الفجر كما في قوله

(١) توسع ابن القيم في شرح هذه الأنواع فانظر كتاب (الروح) ت يوسف بديوي ٤٩٥ - ٥٨٩ .

(٢) مجموع الفتاوى ٩ / ٢٩٢ - ٢٩٤ .

سبحانه وتعالى ﴿ أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ﴾ (هود ١١٤) وكما في قوله ﷺ (صم يوماً وأفطر يوماً) وقوله : (كالذي يصوم النهار ويقوم الليل) ونحو ذلك ، فإنما أراد صوم النهار من طلوع الفجر . وكذلك وقت صلاة الفجر وأول وقت الصيام بالنقل المتواتر المعلوم للخاصة والعامة والإجماع الذي لا ريب فيه بين الأمة وكذلك في مثل قوله ﷺ : (صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خفت الصبح فأوتر بركعة) ولهذا قال العلماء - كالإمام أحمد بن حنبل وغيره - إن صلاة الفجر من صلاة النهار .

وأما إذا قال الشارع ﷺ : (نصف النهار) فإنما يعني به النهار المبتدي من طلوع الشمس ، لا يريد قط - لا في كلامه ولا في كلام أحد من علماء المسلمين - « بنصف النهار » : النهار الذي أوله من طلوع الفجر ؛ فإن نصف هذا يكون قبل الزوال . ولهذا غلط بعض متأخري الفقهاء لما رأى كلام العلماء أن الصائم المتطوع يجوز له أن ينوي التطوع قبل نصف النهار ، وهل يجوز له بعده ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد ؛ ظن أن المراد بالنهار هنا نهار الصوم الذي أوله طلوع الفجر . وسبب غلطة في ذلك أنه لم يفرق بين مسمى (النهار) إذا أطلق وبين مسمى (نصف النهار) ؛ (فالنهار) الذي يضاف إليه (نصف) في كلام الشارع وعلماء أمته هو من طلوع الشمس ، و (النهار) المطلق في وقت الصلاة والصيام من طلوع الفجر .

والنبي ﷺ لما أخبر بالنزول إذا بقي ثلث الليل فهذا الليل المضاف إليه الثلث يظهر أنه من جنس النهار المضاف إليه النصف ، وهو الذي ينتهي إلى طلوع الشمس . وكذلك لما قال النبي ﷺ : (وقت العشاء إلى نصف الليل أو إلى الثلث) فهو هذا الليل . وكذلك الفقهاء إذا أطلقوا (ثلث الليل) و (نصفه) وهكذا أهل الحساب لا يعرفون غير هذا .

وقد يقال : بل هو الليل المنتهي بطلوع الفجر .. «^(١)

الهـاء

١٧٨ - الهدى :

« لفظ (الهدى) إذا أطلق تناول العلم الذي بعث الله به رسوله والعمل به جميعاً ، فيدخل فيه كل ما أمر الله به كما في قوله ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ والمراد طلب العلم بالحق والعمل به جميعاً . وكذلك قوله (هدى للمتقين) والمراد به أنهم يعلمون ما فيه ويعملون به ، ولهذا صاروا مفلحين .. ثم

قد يقرن (الهدى) إما (بالاجتباء) كما في قوله ﴿ واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ﴾ (الأنعام ٨٧) وكما في قوله ﴿ شاكرًا لأنعمه اجتباه وهداه ﴾ (النحل ١٢١) .. وكذلك قوله ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ﴾ (التوبة ٢٢) و (الهدى) هنا هو الإيمان ، و (دين الحق) هو الاسلام . وإذا أطلق (الهدى) كان (كالإيمان) المطلق يدخل فيه هذا وهذا ^(١) »
١٧٩ - الهَيُولَى :

« (الهيولى) في لغتهم ^(٢) بمعنى : المحل . يقال : الفضة هيولى الخاتم ، والدرهم والخشب هيولى الكرسي ، أي هذا المحل الذي تصنع فيه هذه الصورة . وهذه الصورة الصناعية عرض من الأعراض ، ويدعون أن للجسم هيولى محل الصورة الجسمية غير نفس الجسم القائم بنفسه ، وهذا غلط ؛ وإنما هذا يقدر في النفس كما يقدر « امتداد » مجرد عن كل ممتد ، و « عدد » مجرد عن كل معدود ، و « مقدار » مجرد عن كل مقدر . وهذه كلها أمور مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان . وقد اعترف بذلك من عاداته نصر الفلاسفة من أهل النظر ^(٣) كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع ^(٤) »

الـوـاـو

١٨٠ - الواجب :

« لفظ (الواجب) صار فيه اشتراك بين عدة معان :

أ - فيقال للموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم ، فتكون الذات واجبة والصفات واجبة .

ب - ويقال للموجود بنفسه والقائم بنفسه ، فتكون الذات واجبة دون الصفات .

ج - ويقال لمبدع الممكنات وهي المخلوقات ، والمبدع لها هو الخالق ، فيكون (الواجب) هو الذات المتصفة بتلك الصفات . والذات مجردة عن الصفات لم تخلق ^(٥) »

١٨١ - الواحد ^(٦) :

« أ - الواحد عندهم ^(٧) : الذي لا يعقل فيه ما تميز منه شيء عن شيء أصلاً .

(١) مجموع الفتاوى ٧ / ١٦٦ .

(٢) أي الفلاسفة .

(٣) لعله يعني الرازي أو الآمدي .

(٤) مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٢٨ .

(٥) السابق ١ / ٥٠ .

(٦) وقارن بمصطلح « التوحيد » رقم ٤٩ .

(٧) أي المعتزلة .

وثبوت الصفات يقتضي الكثرة . والذي جعلوه واحداً لا ينطبق إلا على معدوم ممتنع كما سيأتي بيانه .

ب - ومن المعلوم أن التوحيد الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه هو مادل عليه الكتاب والسنة والإجماع ، مثل عبادة الله وحده لا شريك له ، فمن عبد غيره كان مشركاً ولم يكن موحداً ، وإن أقر أنه خالق كل شيء كما قال تعالى ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾ (يوسف ١٠٦) .. وأما تفسير التوحيد بما يستلزم نفى الصفات أو نفى علوه على العرش بل بما يستلزم نفى ماهو أعم من ذلك فهو شيء ابتدعته الجهمية لم ينطق به كتاب ولا سنة ولا إمام .. ^(١) وقال :

« قال نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم (الواحد) هو : الذي لاصفة له ولا قدرة . ويعبرون عن هذا المعنى بعبارات فيقول من يريد هذا المعنى من الفلاسفة - كابن سينا وأمثاله - : - إن واجب الوجود واحد من كل وجه ليس فيه أجزاء حد ولا أجزاء كم . - أو يقال : ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم . - ويقال : ليس فيه تركيب المحدود من الجنس والفصل ولا تركيب الأجسام . ومقصود هذه العبارات : أن الله ليس له صفة ولا له قدرة .. ^(٢) - وذهب حسين النجار وطائفة من المعتزلة إلى أن معنى (الواحد) هو الذي لاشبيه له ، كما يقول : فلان واحد دهره .

وقد يقولون : (التوحيد) يجمع المعنيين جميعاً ، فالأول : نفى التجسيم ، وهذا نفى التشبيه ؛ فإن نفى الصفات عندهم هو نفى التجسيم وهذا نفى التشبيه ، والتوحيد ينافي التشبيه والتجسيم . وجماع قولهم : أن (التوحيد) ثلاث معان : أنه واحد في نفسه لاصفة له ولا قدر ، فليس بمركب ولا محدود ولا موصوف بصفة تقوم به . وهو أيضاً واحد لاشبيه له ، فهذان نفى التجسيم والتشبيه . والثالث أنه واحد في أفعاله لا شريك له . ^(٣) فهذا الثالث هو متفق عليه بين المسلمين ..

- وقد تقدم كلام أبي محمد ابن كلاب في معنى (الواحد) وأنه قال في « كتاب التوحيد » في معنى قول القائل : إن الله واحد ، وفي معنى قولنا مطلقاً للشيء إنه « واحد » فقال : معنى قولنا (الله واحد) : أنه منفرد بنفسه لا يدخله شيء ، وقال في معنى مطلق قولنا (إنه واحد) : إنه قد

(١) نقض التأسيس ١ / ١٣٣ .

(٢) السابق ١ / ٤٦٥ .

(٣) السابق ١ / ٤٦٦ .

يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة وهو أجسام متماثلة ، كما يقال : إنسان واحد . وقولنا للخالق (واحد) لاعلى هذا المنهاج ؛ لأجل أنه المنفرد بنفسه الذي لا يدخله غيره ... (١)

وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا (الواحد) و (التوحيد) بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك ، لكن مع تفسيرهم إياه بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات ؛ بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينافي ثبوت الصفات القائمة به وهذا من مواضع النزاع بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية ؛ فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل في مسمى (الواحد) وأما الصفاتية فينكرون ذلك .. (٢)

والمقصود أن (التوحيد) الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسله وهو المذكور في الكتاب والسنة وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ، فهم مع زعمهم أنهم « الموحدون » ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة ؛ وذلك أن (توحيد الرسل والمؤمنين) هو عبادة الله وحده ، فمن عبادة الله وحده لم يشرك به شيئاً فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين ، وإن كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد .. (٣)

١٨٢ - وجود الشيء : (انظر ماهية الشيء رقم ١٥١)

١٨٣ - الوجوه والنظائر :

« (الأسماء المشتركة) في اللفظ هي من المتشابه ، وبعض (المتواطئة) أيضاً من المتشابه . ويسمونها أهل التفسير : (الوجوه والنظائر) ، وصنفوا كتب « الوجوه والنظائر » . « فالوجوه » في

(١) السابق ١ / ٤٦٧ - ٤٦٨ .

(٢) السابق ١ / ٤٦٨ - ٤٦٩ ثم نقل أقوال أئمة هؤلاء الصفاتية الأشعرية مثل الباقلاني وابن فورك والجويني . ونقل بعد ذلك (ص ٤٧٠) قول بعض من وافق هؤلاء من أصحاب الإمام أحمد مثل القاضي أبي يعلى .

(٣) السابق ١ / ٤٧٨ ثم أخذ بعد ذلك في نقض مقالات المتكلمين في معنى (الواحد) و (التوحيد) إلى ص ٥٠٠ تقريباً .

الأسماء المشتركة ، و « النظائر » في الأسماء المتواطئة . وقد ظنَّ بعض أصحابنا ^(١) المصنفين في ذلك أن (الوجوه والنظائر) جميعاً في الأسماء المشتركة ؛ فهي « نظائر » باعتبار اللفظ ، و « وجوه » باعتبار المعنى . وليس الأمر على ما قاله ، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمله ^(٢) وقال :

« .. وقد صنف الناس كتب (الوجوه والنظائر) ، « فالنظائر » : اللفظ الذي اتفق معناه في الموضعين وأكثر . و « الوجوه » : الذي اختلف معناه ، كما يقال : (الأسماء المتواطئة) و « المشتركة » ، وإن كان بينهما فرق ، ولبسطه موضع آخر .

وقد قيل : هي نظائر في اللفظ ومعانيها مختلفة ، فتكون كالمشتركة . وليس كذلك بل الصواب أن المراد بالوجوه والنظائر هو الأول ^(٣) »

١٨٤ - وحدة الوجود : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦) :

١٨٥ - الورع :

« الورع المشروع هو : ترك ما قد يضر في الدار الآخرة . وهو ترك المحرمات والشبهات التي لا يستلزم تركها ترك ما فعله أرجح منها ؛ كالواجبات » ^(٤)

١٨٦ - الوصف : (انظر الصفة رقم ١٠٢) .

١٨٧ - الوهم : (انظر الخيال رقم ٧٨)

(١) لعله يعني ابن الجوزي ، فقد قال في كتابه (نزهة الأعين النواظر في علم الوجود والنظائر) تحقيق محمد عبد الكريم كاظم : « اعلم أن معنى (الوجوه والنظائر) أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بكل مكان معنى غير الآخر ، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر . وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه ؛ فإذا : « النظائر » اسم للألفاظ ، و « الوجوه » اسم للمعاني . فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر » ص ٨٣ ولابن الزاغوني شيخ ابن الجوزي - وهو من الحنابلة أيضاً - كتاب في الوجوه والنظائر ، فلهذا أيضاً قال برأي ابن الجوزي ، ولعله هو المقصود في كلام ابن تيمية . وكتاب ابن الزاغوني لا يعلم عن وجوده الآن شيء بحسب ما في « معجم المعاجم » للشرقاوي إقبال ، ص ٢٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٣) السابق ١٧ / ٤٢٣ .

(٤) السابق ١٠ / ٢١ . وفي كتاب (الورع) للمرؤذي وهو أشهر تلاميذ الإمام أحمد بن حنبل وأفضلهم مايلي : « قيل لأبي عبدالله : هل للورع حدٌ يُعرف ؟ فتبسم وقال : ما أعرفه » ص ٦ (بتحقيق سمير الزهيري) فلعل المقصود « بالحد » هنا الحد الشرعي المنقول عن الشارع ﷺ .

الياء

١٨٨ - « يَصَحَّ » أو « لا يصح » و « يصلح » أو « لا يصلح » :

« صلاح كل شيء أن يكون بحيث يحصل له وبه المقصود الذي يراد منه . ولهذا يقول الفقهاء « العقد الصحيح » ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده . و « الفاسد » ما لم يترتب عليه أثره ولم يحصل به مقصوده .

و « الصحيح » المقابل للفاسد في اصطلاحهم هو « الصالح » . وكان يكثر في كلام السلف : « هذا لا يصلح » أو « يصلح » كما يكثر في كلام المتأخرين « يصح » و « لا يصح » ^(١)

١٨٩ - اليونانية : (انظر أهل الاتحاد رقم ٢٦)

و « باليونانية » ينتهي ما تيسر جمعه من شرح ابن تيمية لجملة من الألفاظ الشرعية والمصطلحات الفقهية والكلامية والفلسفية والحمد لله على توفيقه .

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ١٦٣ . وانظر (تهذيب السنن) ٣ / ٩٩ و (بدائع الفوائد) الطبعة المنيرية ٤ / ٣ - ٥ كلاهما لابن القيم . والإحالة عن (التقريب لعلوم ابن القيم) ٥٢ لبكر أبوزيد .

الملحق الثاني *

الألفاظ القرآنية التي ادعى فيها الترادف ، وليس الأمر كذلك

أورد الزركشي في (البرهان) ^(١) ألفاظاً قرآنية متعاطفة زعم أن بعضها عطف على بعض لاختلاف اللفظ فقط ، وأن الغرض من العطف إنما هو التوكيد فقط . وتلك الألفاظ التي أوردها هي :

١ - قوله تعالى ﴿ فمأوهنوا لما أصابهم في سبيل الله وماضعفوا وما استكانوا ﴾ ^(٢)

٢ - قوله تعالى ﴿ فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾ ^(٣)

٣ - قوله تعالى ﴿ لا تخاف دركاً ولا تخشى ﴾ ^(٤)

٤ - قوله تعالى ﴿ ثم عبس وبسر ﴾ ^(٥)

٥ - قوله تعالى ﴿ إنما أشكو بثي وحزني إلى الله ﴾ ^(٦)

٦ - قوله تعالى ﴿ لا تبقى ولا تذر ﴾ ^(٧)

٧ - قوله تعالى ﴿ وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ﴾ ^(٨)

٨ - قوله تعالى ﴿ لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً ﴾ ^(٩)

٩ - قوله تعالى ﴿ أنا لانسمع سرهم ونجواهم ﴾ ^(١٠)

١٠ - قوله تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ ^(١١)

١١ - قوله تعالى ﴿ إلهادعاء ونداء ﴾ ^(١٢)

١٢ - قوله تعالى ﴿ إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا ﴾ ^(١٣)

١٣ - قوله تعالى ﴿ لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب ﴾ ^(١٤)

ولاشك أن ادعاء تطابق معنى اللفظين في كل آية من هذه الآيات إنما هو مجرد دعوى مجردة عن الدليل القاطع ، ويمكن مقابلتها بدعوى أخرى يزعم صاحبها التفرقة بين معنى اللفظين . ومادام الأمر كذلك فالحجة القاطعة - في نظري - إنما تكون بالاحتكام إلى شيئين اثنين :

الأول : تفسير السلف من الصحابة أو التابعين إن لم يوجد تفسير الصحابة . وذلك لأنهم أولى من يؤخذ بقوله في معاني ألفاظ القرآن الكريم ، كما سبق بيانه في فصل السياق ^(١٥) .

الثاني : فإن لم يوجد الأمر الأول احتكمتنا إلى ما بين أيدينا وهو النص القرآني نفسه ، لأنه ليس قول

(١) البرهان في علوم القرآن ٢ / ٤٧٢ - ٤٧٤

(٢) آل عمران ١٤٦ (٣) طه ١١٢ (٤) طه ٧٧ (٥) المدثر ٢

(٦) يوسف ٨٦ (٧) المدثر ٢٨ (٨) النساء ١٧١ (٩) طه ١٠٧ (١٠) الزخرف ٨٠

(١١) المائدة ٤٨ (١٢) البقرة ١٧١ (١٣) الأحزاب ٦٧ (١٤) فاطر ٣٥

(١٥) انظر ما سبق ص ٢٠٩ - ٢١٢

* انظر ص ٨٧ نرى مناسبة هذا الملحق .

١٠ - وقوله تعالى ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾ (النساء : ٧٦)

١١ - وقوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً﴾ (هود : ٩١)

١٢ - وقوله تعالى ﴿وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضَعِيفاً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ (النساء : ٩)

١٣ - وقوله تعالى ﴿وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضَعْفَاءُ﴾ (البقرة : ٢٦٦)

١٤ - وقوله تعالى ﴿فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا﴾ (إبراهيم : ٢١)

١٥ - وقوله تعالى ﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضْعَفُ جَنْداً﴾ (مريم : ٧٥)

١٦ - وقوله تعالى ﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ أَضْعَفُ نَاصِراً وَأَقَلُّ عُدَّةً﴾ (الجن : ٢٤)

بالتأمل في سياقات هذين اللفظين نلاحظ فارقاً رئيساً بين (الوهن) و (الضعف) ، يتمثل في أن الأول يختص - دون الثاني - بالضعف النفسي أو الخور الذي يستطيع الإنسان أن يدفعه عن نفسه ، ولذلك نجده مذموماً ومنهياً عنه في الآيات الكريمة . واستعمل (الوهن) أيضاً في المرض الجسمي الذي يلحق الإنسان دون اعتداء من أحد كما في الآية الأولى والثالثة ، ويبدو - والله أعلم - أنه استعمل لفظ (الوهن) خاصة في هذه الحالة دون لفظ (الضعف) لما يرتبط بهذا الضعف الجسمي غالباً من فتور في النفس^(١) . وأما بيت العنكبوت فوصف بالوهن الحسي ، فهو كالمرض الجسمي المحسوس في الإنسان

وأما لفظ (الضعف) في الآيات السابقة فالذي يظهر استعماله في ضعف الحال فقط ، هذا الذي يظهر في جميع الآيات ، ولذلك لم يرد النهي منه سبحانه عن هذا النوع من الضعف . ومما يؤكد هذا أنه في الآية السادسة - مثلاً - ذكر الله تعالى أن الملائكة حين تتوفى المستضعفين الذين لم يستطيعوا إقامة دين الله في الأرض ، يسألونهم عن ذلك فيجيبون بأنهم كانوا مستضعفين في الأرض ، فحينئذ لا يلومهم الملائكة على هذا الضعف ؛ لأنه لاحيلة لهم فيه ، وهو ضعف حال ، وإنما يلومونهم على أنهم لم يهاجروا وينتقلوا إلى مكان يستطيعون فيه عبادة الله ﴿قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا﴾ (النساء : ٩٧)

فإذن قول الله عز وجل ﴿فَمَا وَهَنُوا لَمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ ليست معاني الألفاظ المتعاطفة هنا متطابقة تماماً ، بل الوهن هنا خاص بالخور النفسي أو الخُلقي والضعف هنا يتناول ضعف الحال ، والمقصود به ارتدادهم ونكوصهم عن العدو . والاستكانة هنا الذلة للعدو والتخضع له . وعبارات السلف - عند التأمل - تؤيد هذا التفريق في الآية :

(١) جعل الراغب الضعف في الآية الثامنة من قبيل الضعف البدني ، وليس ذلك كذلك ، بل الظاهر في جميع الآيات إنما هو ضعف الحال .

- روى السدي عن أبي مالك : (فماوهنوا) يعني : ماعجزوا عن عدوهم ^(١) .
- وعن قتادة : (ماضعوا) : ماتضععوا لقتل نبيهم ^(١) .
- وعن ابن عباس : (مااستكانوا) : تخشعوا . وقال السدي : ماذلوا ^(١) .

الظلم والهضم :

ورد « الظلم » ومشتقاته في القرآن الكريم في (٢٨٩) موضعاً (على مافي معجم عبد الباقي) وكل هذه المواضع يؤخذ منها معنى عام هو « وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته أو مكانه » ^(٢) . وأما « الهضم » فقد جاء في آيتين فقط :

١ - قوله تعالى ﴿ فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾ (طه : ١١٢)

٢ - وقوله تعالى ﴿ في جنات وعيون ، وزروع ونخل طلعها هضيم ﴾ (الشعراء : ١٤٨)

وجميع استعمالات « الهضم » تدور حول الإنقاص من الشيء وإنهاكه . أو لطف الشيء بالنسبة إلى غيره . يقال : هضم الدواء الطعام : نهكه ، وهضمه حقّه : نقصه ، وهضمتُ له من حقي : أعطيته منه ، وكشّح هضيم : لطيف ، ونخل طلعها هضيم : أي منضمّ في جوف الجفّ ^(٣) فهذه المادة خاصة بالإنقاص من الشيء ، وأما الظلم فعام في الانقاص أو الزيادة وغيرهما إذا كان كل ذلك في غير موضعه ، ولذلك يتعيّن في هذه الآية أن يكون الهضم في الأخذ من الشيء فقط ، وينصرف الظلم إلى ماعدا الإنقاص ، أي إلى أي أمر آخر يوضع في غير موضعه عدا معنى الهضم ، أما تعيينه في الآية فلا يمكن ذلك إلا بالرجوع أولاً إلى تفسير السلف ، فإذا مارجعنا إلى تفسيرهم وجدنا ابن عباس رضي الله عنه يقول : ﴿ لا يخاف ظلماً ولا هضماً ﴾ : لا يخاف أن يُظلم فيُزاد في سيئاته ولا يهضم من حسناته . ووضح ذلك مجاهد فقال : (ولا هضماً) : أن ينتقص من حسناته شيئاً ^(٤) فإذا ثبت الفرق بين اللفظين ليس اعتماداً على نظرنا في دلالة اللفظين من خلال السياقات فقط ، وإنما من تفسير الصحابة والتابعين كذلك . وبعد هذا لا يجوز لا لغة ولا شرعاً القول بتطابق اللفظين في المعنى .

(١) تفسير القرآن العظيم ، ابن أبي حاتم ، ٣ / ٧٨١ - ٧٨٢

(٢) المفردات ، للراغب ، مادة (ظ ل م)

(٣) اللسان ، هـ ض م

(٤) تفسير القرآن العظيم ، ابن أبي حاتم ، ٧ / ٢٤٣٦

الخوف والخشية :

قد قامت الدكتورة عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطي) باستقراء الآيات التي وردت فيها هاتان اللفظتان فتوصلت إلى أنه « تفترق الخشية عن الخوف بأنها تكون عن يقين صادق بعظمة من نخشاه »^(١)

وماتوصلت إليه من نتيجة هو مقبول على ما يظهر من الآيات التي أوردتها . ولذلك لا أجد مسوغاً لاستثناف الاستقراء .

العبوس والبسر :

أما « العبوس » فجاء :

١ - في قوله تعالى ﴿ ثم عبس وبسر . ثم أدبر واستكبر ﴾ (المدثر : ٢٢)

٢ - وقوله تعالى ﴿ عبس وتولى أن جاءه الأعمى ﴾ (عبس : ١)

٣ - وقوله تعالى ﴿ إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً ﴾ (الإنسان : ١٠)

وجاء « البسر »

١ - في الآية الأولى السابقة .

٢ - وفي قوله ﴿ وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ﴾ (القيامة : ٢٤)

و « العبوس » هو « قطوب الوجه من ضيق الصدر .. ومنه قيل : يومٌ عبوس »^(٢) . أما « البسر » فيؤخذ من استعمالته المختلفة أنه « الاستعجال بالشيء قبل أوانه »^(٣) ، ويظهر ذلك من الأمثلة التي أوردتها صاحب (القاموس) : بَسَرَ القرحة : نكأها قبل النضج ، وبسر النخلة : لقحها قبل أوانه ، وبسر الفحل الناقة : ضربها قبل الضبعة ، وبَسَرَ الحاجة : طلبها في غير أوانها ، وبسر السقاء : شرب منه قبل أن يروب مافيه ، وبَسَرَ الدين : تقاضاه قبل محله . فعلى ذلك يكون المعنى كما قال الراغب : « أي أظهر العبوس .. في غير وقته » والمقصود هو الوليد بن المغيرة ، ولذلك قصة .^(٤)

(١) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل نافع بن الأزرق ، بنت الشاطي ، ٢٢٦

(٢، ٣) المفردات ، ع ب س ، ب س ر . وقد نقل الفيروز أبادي كلام الراغب في مادة (ب س ر) بنصه دون إشارة !! وهكذا رأيته

يفعل في أكثر من موضع ! انظر (بصائر ذوي التمييز) ٢ / ٢٤٦

(٤) انظر فتح القدير ، للشوكاني ، ٥ / ٣٢٨

ولكن في (القاموس) : « ابْتُسِرَ لونهُ : تغيّر » فلهذا لعل الراجح هو ما ذكره بعض المفسرين من أن (عبس) في الآية : قطب وجهه وقبض بين عينيه ، و (بسر) كلع وجهه وتغيّر مع كراهة ^(١) وأنشد ابن كثير في ذلك المعنى قول توبة بن الحمير :

وقد رايتني منها صدور رأيتها وإعراضها عن حاجتي وسورها ^(٢)

وفي معجم اللسان (ب س ر) قال سعد : « لما أسلمتُ راغمتمني أُمي ، فكانت تلقاني مرة بالبشر ومرة بالبسر .. » وواضح من مقابلة البشر بالبسر أن في الثانية معنى تغيّر لون الوجه مع الكراهة . ثم مما يؤيد هذا المعنى في قوله (عبس وبسر) أنه سبحانه قال في الآية الأخرى « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة .. » فقابل بين الوجوه الناضرة والباسرة في الآخرة ، والأولى بمعنى : الناعمة المسرورة كما فسر ابن عباس ومجاهد ^(٣) والمناسب لهذا المعنى في الثانية أن تكون بمعنى : كالحلة كئيبة .

وقال السدي : متغيرة ^(٤) .

والخلاصة أن الكلمتين تعطيان معنى لاتعطيه واحدة منهما ، ولم يُحسن من قال إنهما متطابقتان أو يعطيان معنى واحداً وأن اللفظ الثاني للتوكيد فقط . والأسوأ من هذا مَنْ جعل (بسر) مجرد إتباع لـ (عبس) !! ^(٥)

(١) انظر مختصر تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٩ وفتح القدير ٥ / ٢٦ و النهر الماد لأبي حيان ، ٢ (القسم الثاني من الجزء الثاني) /

١١٨٤

(٢) مختصر تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٩

(٣) انظر تفسير القرآن العظيم ابن أبي حاتم ، ١٠ / ٣٣٨٧

(٤) فتح القدير ٥ / ٣٣٩

(٥) المقصود أبو السعود في تفسيره «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» ٥ / ٧٩

البث والحزن :

جاء (البث) في بضع آيات في القرآن الكريم ، يُعطى اللفظ فيها كلها معنى « التفريق » وإثارة الشيء ^(١) فمنها :

١ - قوله تعالى ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبِثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ﴾ (البقرة : ١٦٤)

٢ - وقوله تعالى ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ (النساء : ١)

٣ - وقوله تعالى ﴿ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴾ (القارعة : ٤)

٤ - وقوله تعالى ﴿ ... وَزُرَابِيٍّ مَبْثُوثَةٍ ﴾ (الغاشية : ١٦)

٥ - وقوله تعالى ﴿ وَبِثَّ الْجِبَالُ بَسًا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا ﴾ (الواقعة : ٦)

وأما (الحزن) فقد جاء في (٤٢) موضعاً في القرآن .. و « الْحُزْنُ وَالْحُزْنُ خَشَوْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَخَشَوْنَةٌ فِي النَّفْسِ لَمَّا يَحْصُلُ فِيهِ مِنَ الْغَمِّ وَيُضَادُّهُ الْفَرَحُ » ^(٢) هذا حزن النفس ، أما بثها فلا شك أنه يختلف بحسب ما نعرف من معنى اللفظ فهو « ما انطوت عليه من الغمِّ والسَّرِّ » ^(٣) والحاجات التي تضطرب في داخل الإنسان وتشير عليه فكره وتبعثره . يقول الراغب : « إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي .. أَي : غَمِّي الذي يبشّه عن كتمان ^(٤) ، فهو مصدر في تقدير مفعول ، أو بمعنى غمي الذي بث فكري نحو : توزعني الفكرُ ، فيكون في معنى الفاعل » ^(٥) يقصد أن « فَعَلَ » إما بمعنى (فاعل) أو بمعنى (مفعول) . وفي كلتا الحالتين لا تخرج عن أن تكون بمعنى ما تستسرّه النفس من حاجات تغمها وتكرها . وقد جاء التفسير عن بعض السلف - وهو الإمام الحسن البصري - بما يؤيد هذا التفريق في هذه الآية - مع أنه واضح جلي ! - وهو قوله : ﴿ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي .. ﴾ (يوسف : ٨٦) أي : حاجاتي وحزني ^(٦) .

والعجب ممن يقول هما بمعنى واحد وإنما عطف الثاني على الأول لاختلاف اللفظ ! أفتجيز في قوله تعالى عن يعقوب - متحدثاً سبحانه عن الحزن أيضاً - (وَاَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ) أن يُقال بدل (الحزن) : (البث) ويكون المعنى واحداً ؟!

لاتبقي ولا تذر :

جاء معنى البقاء والإبقاء في كتاب الله تعالى في (٢١) موضعاً كلها جاءت فيها الكلمة دالة على ما يبقى ويدوم (أبداً أو مؤقتاً) في مقابل ما يفنى وينتهي . ونذكر من هذه الآيات :

(٥٣٢٠١) : مفردات الراغب (بَثَّ) و (حَزَنَ) -

(٤) في معجم (عمدة الحفاظ) للسمين الحلبي - وهو ينقل غالباً نص عبارة الراغب دون إشارة !! - : « عن كتمانني » والظاهر أنه تحريف . وهذا المعجم طبع مصوراً عن مخطوطته المحفوظة في خزانة نورعثمانية في استنبول عام ١٤٠٧ ، ت محمود الدغيم .

(٦) تفسير القرآن العظيم ، ابن أبي حاتم ، ٧ / ٢١٨٩

١ - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ﴾ (البقرة : ٢٧٨)

٢ - وقوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (الرحمن : ٢٧)

٣ - وقوله تعالى : ﴿ وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى ﴾ (النجم : ٥١)

٤ - وقوله تعالى : ﴿ ولتعلمن أننا أشد عذاباً وأبقى ﴾ (طه : ٧١)

٥ - وقوله تعالى : ﴿ ما عندكم ينفد وما عند الله باق ﴾ (النحل : ٩٦)

٦ - قوله تعالى : ﴿ ثم أغرقنا بعد الباقين ﴾ (الشعراء : ١٢٠)

٧ - وقوله تعالى : ﴿ وجعلنا ذريته هم الباقين ﴾ (الصافات : ٧٧)

٨ - وقوله تعالى : ﴿ فهل ترى لهم من باقية ﴾ (الحاقة : ٨)

٩ - وقوله تعالى : ﴿ والباقيات الصالحات خير عند ربك .. ﴾ (الكهف : ٤٦)

١٠ - وقوله تعالى : ﴿ ... وبقية مما ترك آل موسى .. ﴾ (البقرة : ٤٨)

فكل هذه الآيات نلاحظ فيها هذا المعنى . وأما « يَذَر » فقد جاء هذا الفعل وما اشتق من مادته (و ذ ر) في (٤٥) موضعاً في القرآن لנلاحظ فيها هذا الشرط المطرد في (ب ق ي) . ويذر الشيء يعني « يقذفه لقلّة اعتداده به »^(١)

إذن فهناك فرق بين الكلمتين في الآية . ولكن ما المقصود بهما ؟ لا تبقي النار على ماذا ؟ ولا تذر ماذا ؟ هنا يأتي دور المفسرين القدماء الذين عرفوا المقصود بألفاظ القرآن الكريم وميّزوا من المعاني ما خفي عنا ، فرؤي عن عطاء أنه قال : لا تبقي من فيها حيا ، ولا تذره ميتاً^(٢) وروى عن غيره ما يخالف هذا ، ولكن تفسير عطاء هو الموافق لدلالات اللفظتين بحسب تتبع سياقاتهما . ويوضح أبو السعود كلام عطاء قائلاً : « أي لا تبقي شيئاً يلقي فيها إلا أهلكته ، وإذا هلك لم تذره هالكاً حتى يُعاد »^(٣) . ومما يؤيد هذا المعنى قوله تعالى في الآية الأولى ﴿ .. وذروا ما بقي من الربا ﴾ (البقرة ٢٧٨) فاجتمع اللفظان هنا أيضاً ، والسياق يدل على أن بعض الربا قد مضى وعُفي عنه ، وهو ما كان قبل التحريم ، وهو الذي عبّر عنه سبحانه بقوله (فله ما سلف)^(٤) ، ويقابله ما عبر عنه سبحانه وتعالى بقوله (ما بقي) و (ذروا) أي اتركوا ودعوا ، فتميّز بهذا معنى (تبقي) عن (تذر) .

الكلمة والروح :

وهاتان الكلمتان لا يحتاج فيهما إلى استقراء ، بل الفرق واضح ، فالكلمة من الكلام ، والروح غير

(١) المفردات : و ذ ر

(٢) فتح القدير : ٥ / ٣٢٧

(٣) تفسير أبي السعود ٥ / ٧٩١

(٤) انظر تفسير الآية في (تفسير القرآن العظيم) ٢ / ٥٤٨

الكلام ، وإني لأعجب : كيف ادعى بعضهم أن المعنى واحد بلا فرق ؟!

وقد ذكر السلف أن معنى (كلمته) أى أنه قال له « كن » فكان ، كما فسر فتادة ^(١) وقال شاذ بن يحيى : « ليس الكلمة صارت عيسى ، ولكن بالكلمة صار عيسى » ^(١)

وأما « روح منه » فقال مجاهد : رسول منه ^(١) وقال بعضهم : محبة ^(١) وفي تفسير ابن كثير أن المقصود النفخة التي أرسل بها جبريل فنفخها في مريم عليها السلام فكان بها وبالكلمة عيسى عليه السلام ^(٢) .

العوج والأمت :

جاء ذكر « العوج » في القرآن في تسعة مواضع مستعملاً في ثمانية منها في العوج المعنوى وفي واحد في العوج الحسي وهو الآية التي معنا ، قوله تعالى ﴿ لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً ﴾ (طه : ١٠٧) ولذلك قال الراغب إن العوج « يقال فيما يدرك بالبصر ، سهلاً كالخشب المنتصب ونحوه ويقال فيما يدرك بالفكر والبصيرة .. كالدين والمعاش » ^(٣) وقال : « العوج : العطف عن حال الانتصاب » ^(٣) ومن الآيات التي جاء العوج فيها معنوياً :

١ - قوله تعالى ﴿ لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً ﴾ (آل عمران : ٩٩)

٢ - قوله تعالى ﴿ الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ﴾ (الكهف : ١)

وأما « الأمت » فلم يأت في القرآن إلا في هذا الموضع مع « العوج » ، وهو - كما يقول الفراء - « موضع النبك من الأرض ، ما ارتفع منها .. وقد سمعتُ العرب يقولون : ملأ القرية ملأ لا أمت فيها إذا لم يكن فيها استرخاء » ^(٤) ومعلوم أنها إذا استرخت تثنت فظهر فيها ارتفاع وانخفاض .

وقد جاء في التفسير عن ابن عباس قال : (لا ترى فيها عوجاً) قال : وادياً (ولا أمتاً) قال : رابية ^(٥) . وجعل الوادي هو المقصود بالعوج لأنه - أبداً - منعطف عن حالة الانتصاب . وجعل الأمت لما كان مرتفعاً كالرابية .

وجاء عن بعضهم عكس ذلك ، فجعل العوج ارتفاعاً والأمت بسطاً ، كما روى عن الضحاك وعن ابن الأعرابي : « الأمت : وهدة بين نشوز » ^(٦)

وعلى كلا القولين فالفرق موجود بين الكلمتين

(٢) مختصر تفسير ابن كثير ١ / ٤٦٨

(٤) معاني القرآن ٢ / ١٩١

(٦) تهذيب اللغة : أم ت

(١) تفسير القرآن العظيم ٤ / ١١٢٣

(٣) المفردات ، ع وج

(٥) تفسير القرآن العظيم ٧ / ٢٤٣٥

السِّرّ والنَجْوَى :

جاء ذكر (السر) في القرآن (٣١) مرة مقابلاً في أغلبها للجهر ، وللعلانية ، وللنجوى . وكل هذه المواضع تدل على أن المقصود به ما استتر واختفى مقابل ما ظهر . ولذلك قال الراغب « الإسرار خلاف الإعلان .. ويستعمل في الأعيان والمعاني » وما ينبغي أن يعلم أن « الإسرار » أمر نسبي ، أي أن الإسرار إلى الغير يقتضي إظهار ذلك لمن يُفَضَّى إليه بالسر وإن كان يقتضي إخفاءه عن غيره .. وعلى هذا قوله ﴿ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ﴾ (نوح : ٩) « ^(١)

وأما « النجوى » : « فأصل النجاء : الانفصال من الشيء .. والنجوة والنجاة : المكان المرتفع المنفصل بارتفاعه عما حوله ، وقيل سمي لكونه ناجياً من السيل .. وناجيته : ساررته » ^(١)

وقد جاءت النجوى والمناجاة في (١٦) موضعاً في القرآن ولم تقابل بلفظ آخر إلا « السِّر » في قوله (.. سرهم ونجواهم) . ويتضح من مجموع السياقات أن « النجوى » قد تظهر كما في قوله تعالى ﴿ إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ﴾ (المجادلة : ١٢) وقد تخفى كما في قوله تعالى ﴿ وَأَسْرُوا النَّجْوَى ﴾ (الأنبياء : ٣) فهي إذاً عامة ، بعكس « السر » والإسرار ، فلما قوبل بينهما في قوله تعالى ﴿ أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ﴾ (الزخرف : ٨٠) كان المعنى واضحاً من أن الأولى مختصة بما خفي والثانية بما ظهر ، كما هو الحال في المقابلة بين السر والعلن ، والسر والجهر . وما يؤيد هذا قوله سبحانه بعد ذلك ﴿ بَلَى وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾ (الزخرف : ٨٠) والملائكة لا تكتب ما في نفس الإنسان ؛ لا تكتب إلا ما ظهر من قول أو فعل فدل على أن النجوى هنا تتعلق بما ظهر والسر بما خفي .

الشَّرْعَةُ والمنهاج :

جاءت الشَّرْعَةُ والشرِعة في (٤) مواضع في القرآن . و« المنهاج » في موضع واحد . وتلك المواضع هي :

- ١ - قوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ (الشورى : ١٣)
 - ٢ - وقوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ (الجاثية : ١٨)
 - ٣ - وقوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى : ٢١)
 - ٤ - وقوله تعالى ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة : ٤٨)
- وقد فرق المبرد من جهة اللغة بينهما فقال : « عطف منهاجاً على شرعة ^(٢) لأن الشرعة لأول الشيء

(١) المفردات : سر ، ن ، ج و

(٢) في المطبوعة : « شرعة على منهاج » ولها وجه .

والمنهاج لمعظمه ومتسعه . واستشهد على ذلك بقولهم : شرع فلان في كذا إذا ابتدأه . وأنهج البلى في الثوب إذا اتسع فيه . قال : ويعطف الشيء على الشيء وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد إذا كان في أحدهما خلاف للآخر ^(١)»

وقال الراغب « الشرع نهج الطريق الواضح » ^(٢)

وقال في النهج : « الطريق الواضح » ^(٢)

وشرح الراغب واحد هنا وهنا ! والحق أنهما متقاربان جداً في اللغة ، ولكن في القرآن لا يصح النظر في معاني الألفاظ من جهة اللغة فقط ، لأن الله تعالى قصد بكثير من ألفاظ القرآن معاني شرعية زائدة على ما عرفه أهل اللغة فوجب الرجوع إلى أهل التفسير وقد جاء التفسير عن ابن عباس رضي الله عنه بالتفريق بينهما فقال : « قوله (شرعاً) : سبيلاً . و (منهاجاً) : سنة » ^(٣) وقد وضع الراغب كلام ابن عباس بقوله : « قال ابن عباس الشرعة : ماورد به القرآن . والمنهاج ماورد به السنة » ^(٢)

وعن مجاهد عكس قول ابن عباس ^(٣)

وعلى كلا القولين فالفرق ثابت بين الكلمتين في هذا الموضع .

الدعاء والنداء :

قد جاء كل من الدعاء والنداء في مواضع كثيرة من القرآن ، والأول أكثر . والملاحظ أنه إذا جاء لفظ « نادى » أو مشتقاتها قرن به عبارة النداء بنصها أو معناها مثل :

١ - قوله تعالى ﴿ ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقاً ﴾ (الأعراف : ٤٤)

٢ - وقوله تعالى ﴿ ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ﴾ (الأعراف : ٥٠)

٣ - وقوله تعالى ﴿ ونادى نوح ابنه وكان في معزل يابني اركب معنا ﴾ (هود : ٤٢)

٤ - وقوله تعالى ﴿ ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر ﴾ (الزخرف : ٥١)

٥ - وقوله تعالى ﴿ فنادها من تحتها ألا تحزني ... ﴾ (مريم : ٢٤)

٦ - وقوله تعالى ﴿ ونودوا أن تلکم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ (الأعراف : ٤٣)

وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي جاء فيها ذكر النداء .

أما « الدعاء » فليس ذلك بمطرد فيه ، بل قد استُعمل في دعوة النبي لقومه ، وفي جمع الشركاء والاستنصار بهم مثل :

١ - قوله تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .. ﴾ (النحل : ١٢٥)

٢ - وقوله تعالى ﴿ قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنتظرون ﴾ (الأعراف : ١٩٥)
وغير ذلك من آيات .

وتتمة الآية محل النقاش هي ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ﴾ (البقرة ١٧١) فالذي يظهر أن « الدعاء » هنا هو مخاطبة البهيمة بكلام معين فلا تفهمه ولا يكون حظها منه إلا الصوت ، و« النداء » هنا يقصد به دعوة البهيمة حتى تأتي .

وهذا التفريق يفهم من أقوال المفسرين : ابن عباس والسدي . قال ابن عباس : « .. كمثل البعير والحصان والشاة إن قلت لبعضهم كلاماً لم يعلم ماتقول غير أنه يسمع صوتك وكذلك الكافر إن أمرته بخير أو نهيته عن شر أو وعظته لم يعقل ماتقول غير أنه يسمع صوتك » ^(١) وقال السدي : « .. أى لا يعقل ما يقال له إلا أن يدعى أو ينادى به فيذهب .. » ^(١)

وفرق الراغب بينهما بأن النداء قد يقال بـ « يا » و « أيا » ونحو ذلك من غير أن يضم إليه الاسم ، والدعاء لا يكاد يُقال إلا إذا كان معه الاسم نحو يافلان ، قال : وقد يستعمل كل واحد منهما موضع الآخر ^(٢)

وعلى كل ففي أحدهما ما ليس في الآخر . أو هما معاً يعطيان معنى لا يكون بأحدهما ، فمعلوم « أن التركيب يحدث معنى زائداً ، وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الألفاظ » ^(٣)

السادة والكبراء :

قال قتادة : « أي رؤوسنا في الشر والشرك » ^(٤)

واللفظتان وإن كان يقصد بهما مجموعة واحدة من الناس إلا أنه ليس بلازم أن يدل على معنى واحد ، بل الفرق واضح بين اللفظتين ، فالسيد « المتولّى للسواد أي الجماعة الكثيرة .. ولما كان من شرط المتولي للجماعة أن يكون مهذب النفس قيل لكل من كان فاضلاً في نفسه : سيد » ^(٥) ولفظ الكبير في القرآن وفي غيره يطلق على الكبير حساً وعلى الكبير معنى ومن الثاني قوله تعالى ﴿ الكبير المتعال ﴾ (الرعد : ٩) وقوله ﴿ بل فعله كبيرهم هذا ﴾ (الأنبياء : ٦٣) وقوله ﴿ إنه لكبيركم

(٢) المفردات : د ع و

(٤) تفسير القرآن العظيم ١٠ / ٣١٥٧

(١) تفسير القرآن العظيم ١ / ٢٨٢

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢ / ٤٧٧

(٥) المفردات : س و د

الذي علمكم السحر ﴿ طه : ٧١ ﴾ وليس كل كبير في القوم يكون سيّداً عليهم ، بل هناك السادة الذين ينتهي الأمر إليهم ، وهناك الكبراء الذين هم أقل منهم درجة . ومما يدل على هذا أن المواضع التي جاءت في القرآن وكان الحديث فيها عن جماعة تفوّق عليهم أحدهم في صفة من الصفات دون أن يكون رئيساً عليهم ؛ عبر فيها بلفظ « الكبير » لا « السيد » ، وهي :

١ - قوله تعالى ﴿ إنه لكبيركم الذي علمكم السحر ﴾ (طه : ٧١)

٢ - وقوله تعالى ﴿ قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم قد أخذ عليكم موثقاً من الله ﴾ (يوسف

٨٠)

٣ - وقوله تعالى ﴿ قال بل فعله كبيرهم هذا .. ﴾ (الأنبياء : ٦٣)

وبين في هذه الآية أنه عبّر بالكبير لأن الصنم غير عاقل فلامجال للتعبير بالسيادة . فدل هذا على فرق مهم بين اللفظين ، وهو أن « السيد » مختصة بالعاقل ، وليست كذلك لفظة « الكبير » .

النَّصَبُ وَاللُّغُوبُ :

مما يدل على الفرق بينهما هنا ، أن الله تعالى في موضع آخر أمر نبيه بالنصب في عبادته ولم يأمره باللغوب . وفي موضع آخر نفى عن نفسه سبحانه اللغوب ولم يذكر النصب ، فدل ذلك على أن اللغوب أشد من النصب ، فلما نفاه عن نفسه سبحانه كان النصب منفيّاً عنه من باب الأولى ، قال تعالى ﴿ ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ﴾ (ق : ٣٨)

واجتماع اللفظتين هنا في هذه الآية لا بد له من فائدة ، ولعلها هي ما ذكره ابن جُزَيّ من قوله : « النصب : تعب البدن . واللغوب : تعب النفس اللازم عن تعب البدن » ^(١)

ومما ينبغي التنبيه له أننا لانقول إن ماتقدم من ألفاظ يفترق عما قارنها في كل موضع جاءت فيه ، وإنما نقول - كما يقول ابن تيمية - إن بينها تقارباً أو تكافؤاً ، فقد يكون بعضها إذا انفرد عن الآخر دلّ على معنى عام يشملهما معاً ، مثل « الدعاء » و « النداء » ، و « الخوف » و « الخشية » ، و « السادة » و « الكبراء » ، وماشابه ذلك ، أما إذا اقتربنا فلاحظ أن هذا التركيب له أثر في المعنى ، وإلا لما كان هناك داع إليه أصلاً ، وهذا إن كان قد يوجد في كلام الناس فكلام الله تعالى منزّه عنه ، لأنه (ليس كمثله شيء) سبحانه ، و كتابه ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ .

الخاتمة

الخاتمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه ، والحمد لله دائماً وأبداً ، أولاً وآخراً ، على نعمه العظيمة التي لآنحصىها ، والحمد لله الذي أعانني على إتمام هذا البحث المتعلق بجهود ابن تيمية في الدرس الدلالي . وأشكره سبحانه على أن وفقني لاختيار هذا الموضوع الجديد والهام ، والذي أرجو أن يكون حوى من النتائج العلمية ما يفيد جمهرة القراء ويسرهم .

ولأستطيع في هذا المقام تفصيل كل نتائج هذا البحث ؛ ولذا فسأشير إلى أهمها فيما يلي :

أولاً : في التمهيد تحدثت عن « علم الدلالة » عند المحدثين معتمداً على نصوص بعض المؤرخين الغربيين الموثوق بفهمهم ^(١) ، وعرضت في إيجاز لنشأة وتطور هذا العلم ، وجعلت ذلك في ثلاث مراحل . وتحدثت بإيجاز عن الدلالة والمعنى في التراث العربي ، وتكلمت عن نظريتي الحقول الدلالية والسياق في الفكر اللغوي الغربي مرجحاً تأثر (فيرث) في نظريته السياقية ببعض الفلاسفة المعاصرين له ، وهذا شيء لم يتعرض له أحد من كتب في علم الدلالة فيما رأيت .

ثانياً : في الفصل الأول تناولت الترادف - اصطلاحاً ومفهوماً - في تراثنا قبل ابن تيمية ، تمهيداً للحديث عن موقف ابن تيمية من الترادف ، وتبين لي أن مصطلح « الترادف » فلسفي الأصل ، قائم على مقولات منطقية كمقولة الحد المنطقي مثلاً ، وأنه انتقل إلى اللغويين المتأخرين - كالسيوطي - عن طريق الأصوليين المتكلمين - كالغزالي - . وأما القدماء - كسيبويه والأصمعي - فلم يعرفوا هذا الاصطلاح المنطقي ، وإنما استعملوا مصطلحاً عربياً بحتاً وهو « اختلاف اللفظ واتفاق المعنى »

ثالثاً : ظهر لي أن الخلاف في تراثنا حول ظاهرة الترادف ينقسم قسمين : اختلافاً لفظياً (في القرن الرابع) ، واختلافاً حقيقياً (في القرن الخامس وما بعده) .

رابعاً : كان موقف ابن تيمية من ظاهرة الترادف متعلقاً بمفهوم المناطق والأصوليين للترادف . وقد بينت أن ابن تيمية قصر مفهوم « الترادف » على ما يسميه المحدثون (الترادف التام) ، وأما ما يسمونه (الترادف الجزئي) فهو عنده أقسام ، وهي ماسماه : « التكافؤ » و « التقريب » و « التنوع » .

(١) ترجمها لي عن اللغة الألمانية أستاذي المشرف مشكوراً .

ورأى أن الترادف التام معدوم أو نادر في القرآن الكريم ، وقليل في غير القرآن ، وقمتُ بدراسة تطبيقية^(١) على بعض ألفاظ القرآن الكريم للتأكد من رأي ابن تيمية هذا ووجدته صحيحاً . وبينتُ بالأدلة علمية موقف ابن تيمية من ظاهرة الترادف ودقة نظره اللغوي .

خامساً : ختمت الفصل برأي في ظاهرة الترادف في اللغة ، وذكرت أن الترادف أمر نسبي يختلف وجوداً وعدمياً بحسب الاختلاف في أمور كثيرة ، منها : مفهوم المعنى ، ومفهوم اصطلاح « الترادف » ، والمستوى اللغوي ، وغير ذلك من أمور أوضحتها هناك .

سادساً : في الفصل الثاني تناولت « الاشتراك » و « التواطؤ » - اصطلاحاً ومفهوماً - في تراثنا ، تمهيداً للحديث عن موقف ابن تيمية منهما ، وتبين لي أن هذين المصطلحين - أيضاً - ذوا مقولات منطقية انتقلت إلى المناطق العربية عن فلاسفة اليونان ، ثم تأثر بها الأصوليون المتكلمون ، وأخذها عنهم اللغويون المتأخرون كالسيوطي مثلاً . وأما القدماء فاستعملوا مصطلحات عربية بحتة مثل « اتفاق اللفظ واختلاف المعنى » و « العام » أو « الشائع » ، وبينت ثمرة اختلاف المفهومين : مفهوم قدماء اللغويين ومفهوم متأخريهم .

سابعاً : تحدثت عن موقف ابن تيمية من « الاشتراك » في النصوص الشرعية وفي الاصطلاحات العلمية (فقهية أو كلامية) ، وعن بيانه خطورة الاشتراك في هذه المصطلحات ، وأن الغفلة عنه من أسباب اللبس والإلباس في معاني النصوص الشرعية . وبينت استعانة ابن تيمية بالسياق لإزالة غموض اللفظ المشترك .

ثامناً : تحدثت عن موقف ابن تيمية من « التواطؤ » في النصوص الشرعية وفي الاصطلاحات العلمية (فقهية أو كلامية) ، وعن بيانه خطورة التواطؤ في هذه المصطلحات من جهة الغموض في معاني النصوص . ومهدت لذلك بالحديث عن الجذور الفلسفية اليونانية لمشكلة التواطؤ (الكلي) : وجوده وعلاقته بالجزئي ، مبيناً وجهة رد ابن تيمية على فلاسفة اليونان - كأفلاطون وأرسطو - في اعتقادهم وجود الكليات في الخارج . وبينت استعانة ابن تيمية بالسياق لإزالة غموض التواطؤ .

تاسعاً : في الفصل الثالث تناولت موضوع « تطور الدلالة » في التراث وعند المحدثين ، وبينت وعي علمائنا بهذه المسألة وسبب عدم تعمقهم في الدراسات التاريخية لألفاظ اللغة العربية . وتحدثت عن موقف المحدثين من تطور الدلالة ، وذهبت إلى أن تقسيمهم المشهور المتعلق بتعميم الدلالة وتخصيصها وانتقال مجالها تقسيم ذو وجهة منطقية لا يُفيد علم الدلالة الفائدة المرجوة ، وأن الأولى

(١) هي التي احتوى عليها الملحق الثاني

الاستعانة بالنظرة النفسية والاجتماعية حين التقسيم .

عاشراً : تحدثت عن موقف ابن تيمية من «تطور الدلالة » مبيناً الأسباب الشرعية التي حملته على الخوض في موضوع التطور الدلالي ، وتقسيمه أسبابه إلى أسباب مقصودة وغير مقصودة ، وأنواعه إلى تطور في دلالة اللفظ المفرد ودلالة اللفظ المركب . وبينت أن موقف ابن تيمية من « تطور الدلالة » يُعدّ في تراثنا متميزاً عن مواقف العلماء قبله ، كما وضحت - من خلال الأمثلة التطبيقية العديدة - أهمية موقف ابن تيمية من تطور دلالات الألفاظ المستعملة في النصوص الشرعية ، وذلك لتنبهه الفقهاء واللغويين على كثير من الأخطاء الفقهية واللغوية الناجمة عن الغفلة عن تطور دلالات الألفاظ .

واستدركتُ عليه - رحمه الله - بعض آرائه في تلك الأمثلة التطبيقية .

الحادي عشر : في الفصل الرابع تناولت موضوع «الحقيقة والمجاز» ومهدت لذلك بالحديث عن ارهاصات «الحقيقة والمجاز» المتمثلة في فكرة (الاتساع) التي وجدت لها حضوراً واضحاً عند النحاة واللغويين والفقهاء من القدماء . وبينت أنهم تحدثوا عن الاتساع على جميع المستويات اللغوية : الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية .

الثاني عشر : تحدثت عن « الحقيقة والمجاز » - اصطلاحاً ومفهوماً - وبينت أن مرحلة النشأة كانت « فكرة » عربية بعيدة عن التأثير بالمقولات المنطقية ، وكان ذلك على يد نقاد الأدب في القرن الثالث كالجاحظ مثلاً . ثم تطورت الفكرة إلى « نظرية » تأثرت في بعض أصولها بمقولات منطقية كمقولتي « الوضع الأول للغة » و « الحد المنطقي » وبينت أن هناك فئتين ساهمت في هذا التطوير ، هما : اللغويون المعتزلة كابن جني وأستاذه الفارسي ، والأصوليون المتكلمون سواء كانوا أشاعرة كالباقلاني ، أم معتزلة كابن الطيب البصري . ونقدت وحللت أصول هذه النظرية التي أنشأها هاتان الطائفتان .

الثالث عشر : ظهر لي أن مقام به الطائفتان السابقتان يُعدّ أنموذجاً واحداً للحقيقة والمجاز ، وأسميته « بالأنموذج الكلامي » . ولكن بدالي في تراثنا أنموذج آخر يختلف في بعض أصوله النظرية عن الأنموذج الأول ، وسيمته : « أنموذج عبدالقاهر » وشرحتُ أصول هذا الأنموذج مرجحاً له على الأنموذج الأول ومبيناً أنه الأقرب إلى طبيعة اللغة وطبيعة الانتقال من المستوى العادي فيها إلى المستوى الفني .

الرابع عشر : فصلت القول في موقف ابن تيمية من (نظرية الحقيقة والمجاز) مبيناً أن موقفه يتعلق بأنموذج المتكلمين لا بأنموذج عبد القاهر ، وأنه أسقط هذا الأنموذج عن طريق نقض الأصول الكلامية المنطقية التي بُني عليها ، كارتباط دلالة الحقيقة بالوضع الأول للغة ، وكاختصاص الدلالة المجازية بالقرينة ، وعن طريق الرد على الأدلة التي يرد بها أصحاب هذا الأنموذج على المخالفين لهم . وأشرت في ثنايا هذا التفصيل إلى أن ابن تيمية أراد أن يستبدل بهذا الأنموذج : دلالة السياق .

الخامس عشر : ختمت هذا الفصل بالحديث عن موقف المعاصرين من نقض ابن تيمية « لأنموذج المتكلمين » في الحقيقة والمجاز ، ذاكراً وجهة نظرهم ومعقّباً على ذلك بما يوضح بعض أوجه القصور في النقد لدى بعضهم .

السادس عشر : في الفصل الخامس تناولت موضوع « دلالة السياق » في التراث وعند ابن تيمية ، حاولت أولاً (في المبحث الأول) ذكر عناصر (السياقية العربية) مع الشرح والتوضيح بالأمثلة من التراث الشرعي واللغوي والأدبي وغير ذلك من جوانب تراثنا ، وحرصت على استنباط الجديد والإضافة على من سبقني في الكتابة في هذا المجال . ومن أهداف هذا المبحث معرفة موقع آراء ابن تيمية السياقية من (السياقية العربية) كما تبدو من عناصرها التي شرحتها : أي هل أضاف أو غير أو وضّح ..

السابع عشر : تحدثت (في المبحث الثاني) عن موقف ابن تيمية من (دلالة السياق) مبيناً أنه استعاض بها عن نظرية (الحقيقة والمجاز) في أنموذجها الكلامي حين يكون الغرض من تحليل النص - أي نص - معرفة المقصود . وشرحت موقفه هذا في جانبه النظري والتطبيقي ، مع مزيد اهتمام بالجانب النظري مبيناً عناصر هذا الجانب عنده ، وذكرت أن موقفه هذا يجعله سابقاً عصره وبيئته - بحق - عبقرية اللغوية .

الثامن عشر : في الفصل السادس تناولت موضوع المصطلحات ، ممهداً في المبحث الأول بالحديث عن معنى « المصطلح » و « علم المصطلح » و « المصطلحية » في علم اللغة التطبيقي ، وبينت الصلة بين علم المصطلح وعلم الدلالة ، ودعوت إلى توسيع نطاق « علم المصطلح » حتى يشمل البحث في المصطلحات الشرعية والإنسانية إلى جانب عنايته بمجاله الأساسي وهو المصطلحات التكنولوجية ، وذكرت أنه لا مانع من ذلك . كما ذكرت أن ابن تيمية عالج مشكلات المصطلحات

الشرعية والفلسفية والكلامية دون مصطلحات العلوم التطبيقية .

التاسع عشر : وتحدثت بعد ذلك (في المبحث الثاني) عن جانبين من موقف ابن تيمية من المصطلحات ؛ **الأول :** تحرير الاصطلاحات المختلفة للفظ الواحد ، وقد بين ابن تيمية الأهمية البالغة لهذا التحرير ، خاصة في مقام الحوار والجدال ، وإلا فسوف يشيع الغموض في المسائل العلمية وتختلط المفاهيم . **والثاني :** استغلال غموض المصطلحات في التستر المذهبي وفي ادعاء العلمية والعمق الفكري ، واتهام الآخرين بالجهل حتى يصل الواقع عند هؤلاء المستغلين إلى ماسميته : « إرهاب المصطلحات » ! وقد شرح ابن تيمية كل ذلك بما يدل على فهم ودقة .

الموفي عشرين : ولما كان ابن تيمية قد قام في كثير من أعماله العلمية بتحرير الاصطلاحات المختلفة للفظ الواحد تطبيقاً منه لموقفه النظري الذي شرحته في المبحث الثاني ، فقد رأيت من الخير أن أجمع كل ما قرأته في كتبه المطبوعة من شرح لعشرات المصطلحات الشرعية والكلامية والفلسفية ، وبيان لما قصده الطوائف المختلفة باللفظ الواحد . ومعجّمت هذه المصطلحات المشروحة ليسهل استخراج المصطلح المراد ، وبذلك يضيف هذا المعجم الاصطلاحي ^(١) جهداً قيماً إلى جهود ابن تيمية الأخرى في البحث الدلالي .

هذه مجمل نتائج البحث وثمراته ، وكنت أودّ الحديث عن أمور أخرى مثل تأثير ابن تيمية في اللاحقين ، ولكن حال دون ذلك تضخم حجم الرسالة وانتهاء المدة المحددة لإنجازها ، والحمد لله على كل حال ، وسبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد ألا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك .

(١) هو الذي احتوى عليه الملحق الأول .

المصادر والمراجع

أهم المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية : (١)

- أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم) ، صديق بن حسن القنوجي ، أعدّه عيّد الجبار زكّار ، دمشق ، دار الكتب العلمية ، ١٩٧٨ م .
- أبواب مختارة من كتاب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الأصبهاني ، نسخها وعلّق عليها عبدالعزيز الميمني الراجكوتي ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٥٠ هـ .
- الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ، ١٣٨٧ هـ .
- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، ابن قيم الجوزية ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ .
- الإحكام في أصول الأحكام ، أبو محمد بن حزم ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، قدّم له : أ.د. إحسان عباس ، بيروت ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، ١٤٠٣ هـ .
- الإحكام في أصول الأحكام ، أبو الحسن الآمدي ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ .
- إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزالي ، مصر ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٥٨ هـ .
- الاختلاف في اللفظ ، ابن قتيبة ، علق عليه عمر بن محمود ، دار الراءية ، الرياض ، ١٤١٢ هـ .
- أدب الكاتب ، أبو محمد بن قتيبة ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مصر ، مطبعة السعادة ، ١٣٨٢ هـ .
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، إمام الحرمين الجويني ، حققه محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد ، مصر ، مكتبة الخانجي ، ١٣٦٩ هـ .
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب

الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ .

- أساس البلاغة ، جار الله الزمخشري ، تحقيق عبدالرحيم محمود ، بيروت ، دار المعرفة ،

١٣٩٩ هـ .

- أسباب النزول ، أبو الحسن الواحدي ، تحقيق السيد أحمد صقر ، جدة ، دار القبة الإسلامية

بيروت مؤسسة علوم القرآن ، ١٤٠٧ هـ .

- أسرار البلاغة ، أبوبكر عبدالقاهر الجرجاني ، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر ، جدة ،

دار المدني ، ١٤١٢ هـ .

- الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، د. محمود حجازي ، دار غريب للطباعة والنشر ، بدون

تاريخ .

- الأسلوبية ، بيير جيرو ، ترجمة منذر عياشي ، حلب ، مركز الإنماء الحضاري ، ١٩٩٤ م .

- أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون ، عبداللطيف زاده ، تحقيق د. محمد التونجي ، مصر ،

مكتبة الخانجي بدون تاريخ .

- الأشباه والنظائر ، زين العابدين بن نجيم ، تحقيق عبدالعزيز الوكيل ، القاهرة ، مؤسسة

الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، ١٣٨٧ هـ .

- إصلاح الوجوه والنظائر ، الحسين بن محمد الدامغاني ، حققه ورتبه عبدالعزيز سيّد الأهل ،

بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٥ م .

- الأصوات اللغوية ، د. محمد الخولي ، الرياض ، مكتبة الخريجي ، ١٤٠٧ هـ .

- الأصول : دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ، د. تمام حسان ، مصر ، الهيئة

المصرية العامة للكتاب ، بغداد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٩٨ م .

- الأضداد ، محمد بن القاسم الأنباري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، صيدا - بيروت ،

المكتبة العصرية ، ١٤٠٧ هـ .

- إعجاز القرآن (في ضمن : المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، إملاء عبدالجبار الأسد

آبادي ، قومّ نصه أمين الخولي ، القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٣٨٠ هـ .

- إعجاز القرآن الكريم ، للخطابي ، في ضمن « ثلاث رسائل في إعجاز القرآن » ، تحقيق محمد خلف الله
ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ؟ .

- إعراب ثلاثين سورة من القرآن ، أبو عبد الله بن خالويه ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٤٠٦ هـ .

- الأعلام ، خير الدين الزركلي ، بيروت ، ادر العلم للملايين ، ١٩٨٦ م .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن القيم ، علق عليه طه سعد ، مكتبة الصليبات الأثرية ، ١٣٨٨ هـ .
- الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح ، أبو الحسين بن الطراوة ، تحقيق د. عياد الثبتي ، مكة المكرمة ، دار التراث ، ١٤١٤ هـ .
- الاقتراح في أصول النحو وجدله ، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ، دراسة وتحقيق د. محمود فجلال ، مطبعة الثغر ، ١٤٠٩ هـ .
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، أبو محمد البطليوسي ، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبدالمجيد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٩٨١ م .
- الإقناع في القراءات السبع ، أبو جعفر بن الباذش ، تحقيق د. عبدالمجيد قطامش ، دمشق ، دا الفكر ، ١٤٠٣ هـ .
- الإكسير في علم التفسير ، سليمان بن عبدالقوي الطوفي ، تحقيق عبدالقادر حسين ، المطبعة النموذجية ، الناشر مكتبة الآداب ، بدون تاريخ .
- الألفاظ الكتابية ، عبدالرحمن الهمذاني ، بيروت ، دار الهدى للطباعة والنشر ، ١٣٩٩ هـ .
- (الألفاظ المترادفة للرمانى) : نسبته وإجراء موازنة بينه وبين (الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة لابن مالك) د. محمد حسن عواد ، مقاله منشورة في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ، عدد ٤٤ ، ١٤٣١ هـ ١٩٩٣ م .
- ألفية السيوطي في علم الحديث ، تصحيح وشرح أحمد محمد شاكر ، القاهرة مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٩ هـ .
- الأمثال ، الإمام أبو عبيد بن سلام ، تحقيق د. عبدالمجيد قطامش ، دمشق وبيروت ، دار المأمون للتراث ، ١٤٠٠ هـ .
- أمالي الزجاجي ، أبو القاسم الزجاجي ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ، المؤسسة العربية الحديثة ، ١٣٨٢ هـ .
- الإمام في معرفة أحاديث الأحكام ، ابن دقيق العيد ، تحقيق سعد آل حميد ، الرياض ، دار المحقق ، ١٤٢٠ هـ .
- إنباه الرواة على أنباه النحاة ، جمال الدين القفطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٦ هـ .
- إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي ، إبراهيم التركي ، دار المعراج ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، الحافظ ابن كثير ، شرح أحمد محمد شاكر ، تعليق ناصر الدين الألباني ، تحقيق على حسن الأثري ، الرياض ، دار العاصمة ، ١٤١٥ هـ .
- البحر المحيط في أصول الفقه ، بدر الدين الزركشي ، حرره د. عمر سليمان الأشقر ، بدون معلومات عن تاريخ ومكان الطبع .
- بدائع الفوائد . ابن القيم ، حققه بشير محمد عيون ، الرياض ، مكتبة المؤيد ، ١٤١٥ هـ .
- البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧٧ هـ .
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، مجد الدين الفيروز آبادي ، تحقيق عبدالعليم الطحاوي ، بيروت ، المكتبة العلمية ، بدون تاريخ .
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح ، عبدالمعال الصعيدي ، القاهرة ، مكتبة الآداب ، المطبعة النموذجية ، ١٤٠٥ هـ .
- بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، الحافظ ابن حجر العسقلاني ، صححه محمد حامد الفقي ، دار الفكر ، بدون تاريخ .
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية = نقض تأسيس الجهمية .
- البيان في روائع القرآن ، د. تمام حسان ، القاهرة عالم الكتب ، ١٣١٤ هـ .
- البيان والتبيين ، أبو عثمان الجاحظ ، تحقيق عبدالسلام هارون ، بيروت ، دار الجيل ودار الفكر ، بدون تاريخ .
- البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف ، السيد ابن حمزة الحسيني ، راجعه سيف الدين الكاتب ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٤٠١ هـ .
- تأويل مختلف الحديث ، أبو محمد ابن قتيبة ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .
- وطبعه أخرى بتصحيح محمد زهري النجار ، بيروت ، دار الجيل ، ١٣٩٦ هـ .
- تأويل مشكل القرآن ، أبو محمد ابن قتيبة ، شرح السيد أحمد صقر ، القاهرة ، دار التراث ، ١٣٩٣ هـ .
- تاريخ الأدب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة عبدالحليم النجار ، القاهرة ، دار المعارف .
- تاريخ بغداد ، الحافظ أبو بكر البغدادي ، بيروت ، دار الكتاب العربي .

- تاريخ دمشق (مختصر تاريخ دمشق ، لابن عساكر ، اختصار ابن منظور ، تحقيق سكيئة الشهابي ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٠٨ هـ .
- التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن ، طاهر الجزائري ، اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة ، حلب ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، ١٤١٢ هـ .
- تحليل الخطاب الشعري : استراتيجية التناص ، د. محمد مفتاح ، الدار البيضاء بالمغرب ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ م .
- التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد ، صلاح إسماعيل عبدالحق ، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٩٣ م .
- تذكرة الحفاظ ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ، أبوحيان الأندلسي ، تحقيق حسن هنداي ، دمشق ، دار القلم ، ١٤٢٠ هـ .
- « الترادف » ، على الجارم ، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية ، الجزء الأول ، رجب ، سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م .
- التركيب اللغوي للأدب : بحث في فلسفة اللغة والأستطيقا ، د. لطفي عبدالبديع ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠ هـ .
- التسهيل لعلوم التنزيل ، محمد بن أحمد بن جزّي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٣٩٣ هـ .
- تصحيح الفصح ، ابن دستوريه ، تحقيق عبدالله الجبوري ، بغداد ، رئاسة ديوان الأوقاف ، ١٩٧٥ م .
- التطور اللغوي : مظاهره وعلله وقوانينه ، د. رمضان عبدالنواب ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، والرياض ، دار الرفاعي ، ١٤١٥ هـ .
- التعريفات ، على بن محمد الشريف الجرجاني ، بيروت ، مكتبة لبنان ، ١٩٧٨ م .
- التعليقة على كتاب سيويه ، أبو علي الفارسي ، تحقيق د. عوض القوزي ، القاهرة ، مطبعة الأمان ، ١٤١٠ هـ .

- تفسير ابن أبي حاتم (تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول والصحابة والتابعين) ، تحقيق أسعد الطيب ، مكة ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، ١٤١٧ هـ .
- تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن أبو جعفر الطبري ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٨ هـ .
- تقريب التهذيب (في ضمن : تحرير تقريب التهذيب) ، للحافظ ابن حجر العسقلاني ، والتحرير من تأليف : د. بشار عواد معروف والشيخ شعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ .
- التقريب لحد المنطق (في ضمن : رسائل ابن حزم) ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٣ م .
- التقريب لعلوم ابن القيم ، بكر بن عبدالله أبوزيد ، الرياض ، دار العاصمة ، ١٤١٧ هـ .
- التقريب والإرشاد الصغير ، أبوبكر الباقلاني ، حققه د. عبد الحميد أبوزنيد ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٣ هـ .
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، أبوبكر الباقلاني ، تحقيق الشيخ عماد الدين حيدر ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤١٤ هـ .
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، الحافظ جمال الدين المزي ، حققه د. بشار عواد معروف ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٨ هـ .
- تهذيب اللغة ، أبو منصور الأزهري ، تحقيق مجموعة من الأساتذة ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه ، محمد أبوزهرة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٩١ م .
- ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع ، عمر فروخ ، بيروت ، دار لبنان للطباعة والنشر ، ١٤١١ هـ .
- جامع البيان في تأويل القرآن ، للطبري = تفسير الطبري .
- جامع الرسائل ، ابن تيمية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، جدة ، دار المدني ، ١٤٠٥ هـ .
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور ، ضياء الدين ابن الاثير ، تحقيق

- د. مصطفى جواد ود. جميل سعد ، بغداد ، ١٣٧٥ هـ .
- الجامع لسيرة شيخ الاسلام ابن تيمية ، جمعه محمد عزيز شمس وعلي العمران ، مكة ، دار عالم الفوائد ، ١٤٢٠ هـ .
- حمد الجاسر : دراسة لحياته مع بيلوجرافية شاملة لأعماله المنشورة ، إعداد إدارة التكشيف والاستخلاص ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .
- الحيوان ، أبو عثمان الجاحظ ، تحقيق عبدالسلام هارون ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٣٨٨ هـ .
- الخصائص ، أبو الفتح ابن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .
- خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام ، الحافظ النووي ، تحقيق حسين الجمل ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٨ هـ .
- خلق أفعال العباد ، الإمام البخاري تخريج وتصحيح أبو محمد السلفي وأبو هاجر الإبياني ، القاهرة مكتبة التراث الإسلامي ، بدون تاريخ .
- درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، دار الكنوز الأدبية ، بدون تاريخ .
- دروس في الألسنية العامة ، فردينان دي سوسير ، ترجمة صالح الفرماوي وزملائه ، طرابلس ، الدرا العربية للكتاب ، ١٩٨٥ م .
- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ، الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ، القاهرة ، مكتبة ابن تيمية ، بدون تاريخ .
- دقائق التفسير ، ابن تيمية ، تحقيق محمد السيد الجليند ، القاهرة ، دار الأنصار ، ١٣٩٨ هـ .
- دلائل الإعجاز ، عبدالقاهر الجرجاني ، قرأه وعلق عليه محمود شاكر ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، بدون تاريخ .
- دلالة الألفاظ ، إبراهيم أنيس ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩١ م .
- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث ، د. عبدالفتاح البركاوي ، القاهرة ، دار المنار ، ١٤١١ هـ .

- دلالة السياق ، رسالة دكتوراة مقدمة من : ردة الله الطائي ، كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى ١٤١٨هـ .

- الدلالة اللغوية عند العرب د. عبدالكريم مجاهد ، الأردن ، دار الضياء للنشر والتوزيع .

- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، د. عبدالرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعات وبيروت ، دار القلم ، ١٩٧٩ م .

- دور الكلمة في اللغة ، ستيفن أولمان ، ترجمة كمال بشر ، القاهرة ، دار غريب الطبعة الثانية عشرة ، بدون تاريخ .

- ديوان الخطيئة ، برواية وشرح ابن السكيت ، تحقيق نعمان محمد طه ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٧هـ .

- ديوان النابغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ، بدون تاريخ .
- ذيل تاريخ الإسلام ، شمس الدين الذهبي ، اعتنى به مازن باوزير ، الرياض ، دار المغني للنشر والتوزيع ، ١٤١٩هـ .

- الذيل على طبقات الحنابلة ابن رجب الحنبلي ، بيروت ، دار المعرفة ، بدون تاريخ .
- رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ، حققه الشيخ محمد حامد الفقي ، لاهور بباكستان ، الناشر : حديث أكاديمي ، ١٤٠٢هـ .
- الرد على الجهمية والزنادقة ، الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة ، الرياض ، دار اللواء ، ١٤٠٢هـ .

- الرد على المنطقيين ، ابن تيمية ، لاهور بباكستان ، إدارة ترجمان السنة ، ١٣٩٦هـ .
- الرسالة ، الإمام الشافعي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، دار التراث ، ١٣٩٩هـ .
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، ابن القيم ، حققه عصام فارس الحريستاني ومحمد يونس شعيب ، بيروت ، دار الجيل ، ١٤١٣هـ .

- الزاهر في معاني كلمات الناس ، أبوبكر ابن الأنباري ، تحقيق حاتم الضامن ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٢هـ .

- سر الفصاحة ، أبو محمد الخفاجي ، شرح وتصحيح عبدالمتعال الصعيدي ، القاهرة ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ، ١٣٨٩هـ .
- سلسلة الأحاديث الصحيحة ،

- وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، وكلاهما للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ،

طبعة المكتب الإسلامي ببيروت ، وطبعة مكتبة المعارف بالرياض ، وطبعة الدار السلفية بالكويت ، (وكلا السلسلتين في أجزاء مختلفة الطبعات . أما أرقام الأحاديث فهي ذات تسلسل واحد على اختلاف الطبعات ولذا كانت الإحالة في البحث على أرقام الأحاديث) .

- سنن الدارقطني ، شيخ الإسلام الدارقطني ، عنى بتصحيحه السيد عبدالله هاشم المدني ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٣٨٦ هـ .

- شرح التسهيل ، جمال الدين ابن مالك ، تحقيق د. عبدالرحمن السيد و د. محمد بدوي المختون ، القاهرة ، هجر للطباعة والنشر ، ١٤١٠ هـ .

- شرح شعر زهير بن أبي سلمى ، صنعة أبي العباس ثعلب ، تحقيق فخر الدين قباوة ، بيروت ، دارالآفاق الجديدة ، ١٤٢٠ هـ .

- شرح السنة ، البغوي ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، دمشق وبيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٣ هـ .
- شرح الصفار لكتاب سيبويه ، تحقيق د. معيض العوفي ، دارالمنائر ، المدينة النبوية ، ١٤١٩ هـ .
- شرح العقيدة الأصفهانية ، ابن تيمية ، طبعان ، الأولى طبعة الاعتصام ، مصر ، ١٣٨٥ هـ ، والثانية طبعة مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، ابن الأنباري ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ، دارالمعارف ، ١٤٠٠ هـ .

- شرح كتاب سيبويه ، أبوسعيد السرافى ، حققه د. رمضان عبدالنواب و د. محمود حجازي ، و د. محمد عبدالدايم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .

- شرح معاني الآثار ، أبوجعفر الطحاوي ، حققه محمد زهرى النجار ومحمد سيد جاد الحق راجعه ورقم كتبه : د. يوسف المرعشلي ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٤١٤ هـ .

- شرح المقدمة الجزولية الكبير ، أبوعلي الشلوبين ، تحقيق تركي العتيبي ، الرياض ، مكتبة الرشد ، ١٤١٣ هـ .

- الشعر العربي المعاصر : قضايا وظواهره الفنية ، د. عز الدين إسماعيل ، الاهرة ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

- الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، دار المعارف ، بدون تاريخ .

- الصحابي ، أبو الحسين ابن فارس ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، بدون تاريخ .

- صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، أبو العباس القلقشندي ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٥ هـ .

- صحيح مسلم ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري ، حققه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، استانبول ، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .

- الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ، نجم الدين الطوفي ، تحقيق د. محمد الفاضل ، الرياض ، مكتبة العبيكان ، ١٤١٧ هـ .

- صنعة الشعر ، أبو سعيد السيرافي ، تحقيق د. جعفر ماجد ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٥ م .

- ضعيف الجامع الصغير ، محمد ناصر الدين الألباني ، بيروت ودمشق ، المكتب الإسلامي ، ١٤٠٨ هـ .

- الطابع الاقتصادي لنظام اللغة ، د. تمام حسان ، محاضرة في ضمن - محاضرات النادي الأدبي () ، ١٤٠٩ هـ ، المجلد السادس ، ص ١٨٥ .

- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين السبكي ، تحقيق د. عبدالفتاح الحلو و د. محمود الطناحي ، القاهرة للطباعة والنشر ١٤١٣ هـ .

- طبقات فحول الشعراء ، محمد بن سلام الجمحي ، قرأه وشرحه محمود شاكر ، جدة ، دار المدني ، بدون تاريخ .

- طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر الزبيدي الأندلسي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار المعارف ، بدون تاريخ .

- الطهور ، أبو عبيد ابن سلام ، حققه مشهور حسن سلمان ، جدة ، مكتبة الصحابة ، ١٤١٤ هـ .

- العجائب في بيان الأسباب ، الحافظ ابن حجر العسقلاني ، تحقيق عبد الحكيم الأنيس ، الدمام ، دار ابن الجوزي ، ١٤١٨ هـ .

- عقيدة العرب في وثنياتهم ، في ضمن مجموع رسائل للشيخ عبدالرحمن المعلمي ، أعدها وعلق عليها ماجد الزيادي ، مكة المكرمة ، المكتبة المكية ، ١٤١٧ هـ .

- علم الأسلوب : مبادئه وإجراءاته ، د. صلاح فضل ، القاهرة ، مؤسسة المختار ، ١٤١٩ هـ .

- علم الدلالة ، أحمد مختار عمر ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٩٢ م .
- علم الدلالة ، جون لاينز ، ترجمة مجيد الماشطة ، البصرة ، جامعة البصرة ، ١٩٨٠ (وهو فصلان من الكتاب الأصل) .
- علم الدلالة إطار جديد ، ف. ر. بالمر ، ترجمة د. صبري السيد ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٥ .
- علم الدلالة ، بيار جيرو ، ترجمة د. منذر عياشي ، دمشق ، دار طلاس للدراسات والترجمة ، ١٩٨٨ م .
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، د. محمد السعران ، بيروت ، دار النهضة العربية ، بدون تاريخ .
- علم اللغة بين القديم والحديث ، د. عبدالغفار حامد هلال ، القاهرة ، مطبعة الجبلاوي ، ١٤٠٦ هـ .
- علم اللغة والدراسات الأدبية ، برند شبلنر ، ترجمة د. محمود جاد الرب ، القاهرة ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ م .
- علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة : الإشكالات النظرية والمنهجية ، عثمان بن طالب ، في ضمن كتاب : تأسيس القضية الاصطلاحية ، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين ، تونس ، بيت الحكمة ، قطراج ، ١٩٨٩ م .
- علم النص ونظرية الترجمة ، د. يوسف نور عوض ، مكة المكرمة ، دار الثقة ، ١٤١٠ هـ .
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، أبو العباس السمين الحلبي ، تحقيق محمود الدغيم ، استانبول ، دار السيد للنشر ، ١٤٠٧ هـ .
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، أبو علي ابن رشيق ، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ، بيروت ، دار الجيل ، ١٤٠١ هـ .
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، بدر الدين العيني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ .
- العين ، الخليل الفراهيدي ، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ، بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤٠٨ هـ .

- الغرابة في الحديث النبوي : دراسة لغوية تحليلية في ضوء ما أورده أبو عبيد في غريب الحديث ، د. عبدالفتاح البركاوي ، القاهرة ، مطبعة حسان ، ١٤٠٧ هـ .
- غريب الحديث ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٣٨٤ هـ .
- الغيث المسجم في شرح لامية العجم ، صلاح الدين الصفدي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤١١ هـ .
- الفاضل ، أبو العباس المبرد ، تحقيق عبدالعزيز الميمني ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م .
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد ابن اسماعيل البخاري ، الحافظ ابن حجر العسقلاني ، صححه وحققه الشيخ عبدالعزيز بن باز ، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي ، وأخرجه وصحح تجاربه محب الدين الخطيب ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٨٠ هـ .
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي الشوكاني بيروت ، دار المعرفة ، بلا تاريخ .
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث ، للحافظ العراقي ، مطبوع مع الألفية مات محمود ربيع مكتبة السنة ١٤٠٨ هـ .
- الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري ، حققه حسام الدين القدسي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠١ هـ .
- فصول في فقه العربية ، رمضان عبدالنواب ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٤٠٨ هـ .
- فصيح ثعلب والشروح التي عليه ، تحقي محمد عبدالمنعم خفاجي ، القاهرة ، مكتبة التوحيد ، ١٣٦٨ هـ .
- فلسفة العصور الوسطى ، د. عبدالرحمن بدوي ، والكويت ، وكالة المطبوعات ، وبيروت ، دار القلم ، ١٩٧٩ م .
- فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، د. لطفي عبدالبديع ، مصر ، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ، ومكتبة لبنان ناشرون ، ١٩٩٧ م .
- في اللهجات العربية ، د. إبراهيم أنيس ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٩٠ م .
- القاموس المحيط ، الفيروز آبادي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٧ هـ .
- قرينة السياق ، د. تمام حسان ، مقال غير منشور .
- قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث : مدخل ، د. مازن الوعر ، دمشق ، دار

- طلاس ، ١٩٨٨ م .
- قواعد الشعر ، أبو العباس ثعلب ، تحقيق د. رمضان عبدالنواب ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٩٥ م .
- الكامل ، أبو العباس المبرد ، حققه د. محمد الدالي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٣ هـ . وطبعة أخرى بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٣٧٦ هـ .
- الكتاب ، سيبويه ، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٧٧ م .
- كتاب الجمل في النحو ، أبو القاسم الزجاجي ، حققه على توفيق الحمد ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ .
- كتاب الحروف ، أبو نصر الفارابي ، حققه محسن مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٩٠ م .
- كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشككة الإعراب ، أبو علي الفارسي ، تحقيق د. محمود الطناحي ، القاهرة مكتبة الخانجي ، ١٤٠٨ هـ .
- كتاب الضعفاء الكبير ، الحافظ أبو جعفر العقيلي ، تحقيق د. عبدالمعطي قلنجي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٤ هـ .
- كتاب في المنطق : العبارة ، أبو نصر الفارابي ، تحقيق د. محمد سليم سالم ، القاهرة ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٧٦ م .
- كتاب القوافي ، أبو الحسن الأخفش ، تحقيق د. عزة حسن ، دمشق ، وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، ١٣٩٠ هـ .
- كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، ابن حبان ، تحقيق محمود إبراهيم زايد ، حلب ، دار الوعي .
- كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير ، أبو محمد ابن قتيبة ، تحقيق مروان العطية ومحسن خرابة ، دمشق وبيروت ، دار ابن كثير ، ١٤١٠ هـ .
- كتاب المقولات ، أرسطو ، نقل إسحاق بن حنين ، (مطبوع في ضمن كتاب : منطق

- أرسطو ج ١ ، ص ٣٣) تحقيق د. عبدالرحمن بدوي .
- كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي التهانوي ، حققه د. لطفي عبدالبديع ، ترجم النصوص الفارسية د. عبدالمنعم حسنين ، مراجعة أمين الخولي ، القاهرة ، المؤسسة العامة للتأليف والنشر دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، حاجي خليفة ، مكة المكرمة ، المكتبة الفيصلية ، بدون تاريخ .
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وغللها وحججها ، أبو محمد مكي القيسي ، تحقيق د. محي الدين رمضان ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٧ هـ .
- الكفاية في علم الرواية ، الحافظ أبوبكر الخطيب البغدادي ، غني بتصحيحه مجموعة من رجال دائرة المعارف العثمانية ، المدينة ، المكتبة العلمية بدون تاريخ .
- الكلّيات ، أبوالبقاء الكفوي ، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري القاهرة ، دار الكتاب الاسلامي ، ١٤١٣ هـ .
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ، جلال الدين السيوطي ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٤٠٣ هـ .
- لسان العرب ، أبو الفضل ابن منظور ، بيروت ، دار صادر ، بدون تاريخ .
- لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني ، تحقيق غنيم بن عباس غنيم ، القاهرة ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ، ١٤١٦ هـ .
- لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم ، أبو عبيد القاسم بن سلام^(١) . الطائف ، مكتبة المعارف ، بدون تاريخ .
- اللغة ، فندريس ، ترجمة عبدالحميد الدواخلي وزميله ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو .
- اللغة العربية معناها ومبناها ، د. تمام حسان ، الدرا البيضاء ، دار الثقافة .
- اللغة والإبداع : مبادئ علم الأسلوب العربي ، د. شكري عياد ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ م .
- اللغة واختلاف الجنسين ، د. أحمد مختار عمر ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٤١٦ هـ .

(١) هكذا جزم الناشر بنسبته إلى أبي عبيد ولم يذكر دليلاً على ذلك .

- اللغة والمجتمع ، د. علي وافي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، بدون تاريخ .
- اللغة والمعنى والسياق ، جون لايتز ، ترجمة عباس الوهاب ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٧ م .
- المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه) ، أبو العميش الأعرابي ، تحقيق د. محمد عبدالقادر أحمد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٤٠٨ هـ .
- ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه ، الأصمعي تحقيق ماجد الذهبي ، دمشق ، دار الفكر للطباعة ، ١٤٠٦ هـ .
- ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد ، أبو منصور الجواليقي ، تحقيق ماجد الذهبي ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ .
- مبحث في قضية الرمزية الصوتية ، البدر اوي زهران .
- المترادف في اللغة العربية ، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، بحث في مجلة مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ج ٤ ، شعبان ، سنة ١٣٥٦ ، ١٩٣٧ م .
- المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ، عبد العظيم المطعني ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ؟ .
- مجاز القرآن ، أبو عبدة ، تحقيق د. محمد فؤاد سزكين ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ .
- مجالس ثعلب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٤٠٠ هـ .
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم الحبلي ، الرياض ، دار عالم الكتب ، ١٤١٢ هـ (يحوي هذا المجموع عشرات الكتب والرسائل والفتاوى ، وقد استغنت عن تفصيلها هنا لأن الإحالة في البحث كانت إلى «مجموع الفتاوى») .
- المحصول في علم أصول الفقه ، الفخر الرازي ، تحقيق د. طه العلواني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٢ هـ .
- مختصر تفسير ابن كثير ، اختصره محمد علي الصابوني ، بيروت ، دار القرآن الكريم ، ١٤٠٢ هـ .
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، تأليف ابن القيم ، اختصره الشيخ / محمد الموصللي ، (صحح الجزء الأول : محمد حامد الفقي ، والثاني : محمد عبدالرازق حمزة بمساعدة عبدالظاهر أبي السمح) ، و الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة .
- مختصر الطحاوي ، أبو جعفر الطحاوي ، حققه أبو الوفاء الأفغاني ، بيروت ، دار إحياء العلوم ، ١٤٠٦ هـ .
- المخصص ، أبو الحسين ابن سيده ، بيروت ، دار الفكر ، بدون تاريخ .
- مدارس اللسانيات : التسابق والتطور ، جفري سامسون ، ترجمة د. محمد زياد كبة ،

الرياض ، النشر والمطابع بجامعة الملك سعود ، ١٤١٧ هـ .

- مدخل إلى علم اللغة الحديث ، د. عبدالفتاح البركاوي ، الطبعة الثانية ، ١٤١٢ هـ .

- مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبدالرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ،

١٩٧٧ م .

- المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب ، بكر أبو زيد ، الرياض ، دار العاصمة ، ١٤١٧ هـ .

- هرات العلوم ، ابن حزم ، في ضمن «رسائل ابن حزم» ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات

- المراسيل ، ابن أبي حاتم الرازي ، بعناية شكر الله بن نعمة الله قوجاني ، بيروت ، مؤسسة

الرسالة ، ١٤١٨ هـ .

- المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي ، تحقيق محمد جاد المولى وزملائه ، صيدا -

بيروت ، المكتبة العصرية ١٩٨٦ م .

- المسائل البصريات ، أبو علي الفارسي ، تحقيق محمد الشاطر أحمد ، القاهرة ، مطبعة

المدني ، ١٤٠٥ هـ .

- المسائل الحلبيات ، أبو علي الفارسي ، تحقيق د. حسن هنداي ، دمشق ، دار القلم ،

بيروت ، دار المنارة ، ١٤٠٧ هـ .

- مسائل الغلط (في ضمن : الانتصار لسيبويه على المبرد ، لابن ولاد) تحقيق زهير

سلطان ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٦ هـ .

- مسائل نافع بن الأزرق (في ضمن : معجم غريب القرآن) ، محمد فؤاد عبد الباقي ،

بيروت ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .

- المستصفي من علم الأصول ، أبو حامد الغزالي ، بيروت ، دار العلوم الحديثة ، بدون تاريخ .

- المسند ، الإمام أحمد ، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط ، الرسالة ، بيروت ، ١٤١٨ هـ .

- المسودة في أصول الفقه ، لابن تيمية وأبيه وجده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ،

القاهرة ، مطبعة المدني ، بدون تاريخ .

- معالم الكتابة ومغانم الإصابة ، عبدالرحيم القرشي ، تحقيق محمد حسين شمس الدين ،

بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ .

- معاني القرآن ، أبوزكريا الفراء ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وزميله ، بيروت ، عالم الكتب

١٤٠٣ هـ .

- معاني القرآن ، أبو الحسن الأخفش ، تحقيق فائز فارس ، دار البشير - ودار الأمل ، الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ .
- المعتمد في أصول الفقه ، لأبي الحسين ابن الطيّب ، قدم له الشيخ خليل الميس ، بيروت ، دار الكتب العملية ، ١٤٠٣ هـ .
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب الى معرفة الأديب) ، ياقوت الحموي ، تحقيق د. إحسان عباس ، بيروت ، دار الغرب الاسلامي ، ١٩٩٣ م .
- المعجم الأوسط ، الحافظ الطبراني ، حققه طارق بن عوض الله محمد وعبدالمحسن الحسيني ، القاهرة ، دار الحرمين ، ١٤١٥ هـ .
- معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، بيروت ، دار صادر ، ١٣٧٤ هـ .
- معجم اللسانيات الحديثة ، د. سامي عياد حنا وزملائه ، بيروت ، مكتبة لبنان ناشرون ، ١٩٩٧ م .
- معجم المصطلحات اللغوية ، د. رمزي البعلبكي ، بيروت ، دار العلم الملايين ، ١٩٩٠ م .
- معجم المعاجم ، أحمد الشرقاوي إقبال ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٣ م .
- المعرفة اللغوية : طبيعتها وأصولها واستخدامها ، نعوم تشومسكي ، ترجمة د. محمد فتّيح ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٤١٣ هـ .
- المعلم بفوائد مسلم ، أبو عبد الله المازري ، تحقيق محمد النيفر ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٢ م .
- معيار العلم في فن المنطق ، أبو حامد الغزالي ، بيروت ، دار الأندلس ، بدون تاريخ .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس عشر = إعجاز القرآن .
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، جمال الدين ابن هشام ، تحقيق د. مازن المبارك وزملائه ، دمشق ، دار الفكر ، ١٣٨٤ هـ .
- مفاتيح العلوم ، الخوارزمي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، أحمد مصطفى (طاش كبرى زاده) ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .
- مفتاح العلوم ، أبو يعقوب السكّكاي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .

- ١ - المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهاني ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة ، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٨١ هـ .
- ٢ - المفصل في علم العربية ^(١) ، أبو القاسم الزمخشري ، بيروت ، دار الجيل ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .
- ٣ - المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك) ، أبو إسحاق الشاطبي ، تحقيق د. عياد الثبتي ، مكة المكرمة ، مكتبة دار التراث ١٤١٧ هـ .
- ٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، أبو الحسن الأشعري ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، صيدا - بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٤١٦ هـ .
- ٥ - مقالات في اللغة والأدب ، د. تمام حسان ، مكة المكرمة ، جامعة أم القرى ، ١٤٠٥ هـ .
- ٦ - المقاييس في اللغة ، أبو الحسين ابن فارس ، حققه شهاب الدين أبو عمرو ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤١٨ هـ .
- ٧ - المقتضب ، أبو العباس المبرد ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، وزارة الأوقاف ، ١٣٨٦ هـ .
- ٨ - مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، تحقيق د. علي وافي ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، بدون تاريخ .
- ٩ - مقدمة لدراسة علم اللغة ، د. حلمي خليل ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٥ م .
- ١٠ - مناهل العرفان ، محمد عبد العظيم الزرقاني ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، بلا تاريخ .
- ١١ - منهاج السنة النبوية ، ابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ١٤٩٦ هـ .
- ١٢ - الموافقات ، أبو إسحاق الشاطبي ، تحقيق مشهور حسن آل سلمان ، الخبر ، دار ابن عفان ، ١٤١٧ هـ .
- ١٣ - موسوعة الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤ م .
- ١٤ - موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب خليل أحمد خليل ، بيروت - باريس ، منشورات

(١) سماه مؤلفه في مقدمة الكتاب : « المفصل في صناعة الإعراب »

عويذات ، ١٩٩٦ م .

- الموضوعات ، عبدالرحمن بن علي الجوزي ، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان ، المدينة المنورة ، المكتبة السلفية ، ١٣٨٦ هـ .

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، أبو عبد الله الذهبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٣٨٢ هـ .

- نتائج الفكر في النحو ، أبو القاسم السهيلي ، تحقيق محمد البنا ، الرياض ، دار الرياض للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .

- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ، أبو الفرج ابن الجوزي ، تحقيق محمد عبدالكريم الراضي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٧ هـ .

- نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ، د. علي وافي ، القاهرة ، نهضة مصر للطباعة والنشر ، بدون تاريخ .

- النص والخطاب والإجراء ، روبرت دي بوجراند ، ترجمة د. تمام حسان ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .

- نظرية تشومسكي اللغوية ، جون ليونز ترجمة وتعليق د. حلمي خليل ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٥ .

- النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها ، د. علي القاسمي ، في ضمن كتاب : المصطلحات والمعاجم العربية ، مذكرة في قسم الدراسات الإسلامية والعربية بكلية العلوم في جامعة البترول والمعادن من اعداد مجموعة من الأساتذة ، ١٤٠٦ هـ .

- نقض تأسيس الجهمية ، ابن تيمية ، تصحيح وتكميل محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ، مكة المكرمة ، مطبعة الحكومة ، ١٣٩٢ هـ .

- نقض المنطق ، ابن تيمية ، تحقيق محمد عبدالرزاق حمزة وزميله ، تصحيح محمد الفقي ، مكتبة السنة المجدية القاهرة ، ؟ .

- نقد الشعر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، تحقيق كمال مصطفى ، القاهرة ، مكتبة الخانجي .

- نقد مراتب الإجماع (مراتب الإجماع لابن حزم) ، لابن تيمية ، بيروت ، دار الكتب

العلمية بدون تاريخ .

- النكت في تفسير كتاب سيبويه ، أبو الحجاج الشنتمري ، تحقيق زهير سلطان ، الكويت

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٤٠٧ هـ .

- نط صعب ونط مخيف ، محمود شاكر ، جدة دار المدني ، ١٤١٦ هـ ، ١٩٩٦ م .
- نهاية الوصول في دراية الأصول ، صفى الدين الأرموي الهندي ، تحقيق د. صالح اليوسف ود. سعد السويح ، مكة المكرمة ، المكتبة التجارية ١٤١٦ هـ .
- النهر الماد من البحر المحيط ، أبوحيان الأندلسي ، تقديم وضبط بوران الضناوي وزميله ، بيروت ، دار الحنان ، ومؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٧ هـ .
- الورع ، أبوبكر المروذي ، تحقيق سمير الزهيري ، الرياض ، دار الصميعي ، ١٤١٨ هـ
- الوضوح والغموض في الشعر العربي القديم ، عبدالرحمن القعود ، الرياض ، مطابع الفرزدق التجارية ، ١٤١٠ هـ .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- | | |
|--|-----------|
| 1 - R. Conrad, Kleines Worterbuch Sprachwissenschaftlicher , Termini , leipzig | كونراد |
| , 1978 | |
| 2 - H. Janssen, Handbuch, der Linguistik, Munchen, 1975 | يانسن |
| 3 - Th. Lewandowski, Linguistisches Worterbuch, Heidelberg 1980 | لاندوفسكي |

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة

- أ - المقدمة
١ - التمهيد :
١ المبحث الأول : في علم الدلالة - الدلالة والمعنى - من قضايا المعنى
٣١ المبحث الثاني : التعريف بابن تيمية وعصره ومصادره اللغوية
- الفصل الأول (الترادف والتكافؤ)
٤٨ - تمهيد :
٥٣ المبحث الأول : (الترادف لغة واصطلاحاً)
٥٦ المبحث الثاني : (تاريخ مصطلح الترادف اللغوي وفكرته)
٧٠ المبحث الثالث : (اختلاف اللغويين في فكرة الترادف)
٨٠ المبحث الرابع : (موقف ابن تيمية من الترادف والتكافؤ)
١٠٠ - نقد موقف ابن تيمية من ظاهرة الترادف
١٠٣ - رأيي في ظاهرة الترادف
١١٠ - الفصل الثاني : (الاشتراك والتواطؤ)
١١١ المبحث الأول : مفهوم (الاشتراك) و (اتفاق اللفظ مع اختلاف المعنى)
و (التواطؤ) و (العام)
١٢٩ المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من الاشتراك والتواطؤ
١٥٦ - الفصل الثالث : تطور المعنى
١٥٦ المبحث الأول : تطور المعنى بين القدامى والمحدثين
١
١٦٣ المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من تطور المعنى
١٨٤ - الفصل الرابع : الحقيقة والمجاز
١٨٦ المبحث الأول : ما قبل الحقيقة والمجاز (ظاهرة الاتساع)

- ١٩٦ المبحث الثاني : نشأة الحقيقة والمجاز (الفكرة)
٢٠٤ المبحث الثالث : تطور الحقيقة والمجاز (النظرية)
٢٢٦ المبحث الرابع : موقف ابن تيمية من نظرية (الحقيقة والمجاز)
٢٥٢ المبحث الخامس : نقد المعاصرين لنقض ابن تيمية نظرية الحقيقة والمجاز
٢٦٧ - الفصل الخامس : من الحقيقة والمجاز إلى دلالة السياق
٢٦٨ المبحث الأول : السياق عند علماء العربية وعلماء الشريعة
٣٠٢ المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من دلالة السياق
٣٥٨ موقف ابن تيمية من السياق في رأي المعاصرين
٣٦٣ - الفصل السادس : المصطلح عند ابن تيمية
٣٦٣ المبحث الأول : « في المصطلح » و « علم المصطلح » و « المصطلحية »
٣٧٠ المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من الخلط والغموض في المصطلحات العلمية

- ٣٧٧ الملاحق : الملحق الأول : معجم المصطلحات التي شرحها ابن تيمية
٤٤٢ الملحق الثاني : ألفاظ ادّعي فيها الترادف ، وليس الأمر كذلك
٤٥٥ الخاتمة
٤٦٠ للمصادر والمراجع
٤٧٩ فهرس الموضوعات

